

نقدت الذبیح

فی شرح مشکوٰۃ المصابیح

(جلد دوم)

سید محمد علی النایب خان

مہتمم جامعہ فاروقیہ کراچی

مکتبہ فاروقیہ

شاہ فیصل کالونی کراچی

فہرست نفحات التنقيح

کتاب الطہارۃ، کتاب الصلوٰۃ

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۹	مايمحو الله به الخطايا	۱	کتاب الطہارۃ
۹	إسباغ الوضوء على المكاره	۱	کتاب الطہارۃ کی ما قبل سے مناسبت
۱۰	مكاره	۲	طہارت کے لغوی و اصطلاحی معنی
۱۱	و كثرة الخطى إلى المساجد	۲	الفصل الأول
۱۱	وانتظار الصلوٰۃ بعد الصلوٰۃ	۳	الطہور شرط الايمان
۱۱	فذلکم الرباط	۳	ایک شبہ اور اس کے جوابات
۱۲	فأحسن الوضوء	۵	والحمد لله تملأ الميزان
۱۲	خرجت خطاياہ	۵	وسبحان الله والحمد لله تملأن أو تملأ
۱۳	خرج من وجهه كل خطيئة	۶	وزن اعراض کی تحقیق
۱۳	ایک اشکال اور اس کے جوابات	۶	والصلوة نور
۱۵	مع الماء أو مع آخر قطر الماء	۷	والصدقة برهان
۱۵	حتى يخرج نقيما من الذنوب	۷	والعسر ضياء
۱۶	فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها	۸	والقرآن حجة لك أو عليك
۱۶	حدیث مذکور میں تخصیص رکوع کی وجوہات	۸	كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۲۷	واتا فرطہم علی الحوض	۱۷	مالم یوت کبرۃ
۲۸	ایک اشکال اور اس کا جواب	۱۷	وذلك الدرکله
۲۹	باب ما یوجب الوضوء	۱۸	واستتر
۲۹	اس باب کی ما قبلت مناسب	۱۸	لا یحدث نفسه فیہما بشئ
۲۹	موجبات وضو کے درجات	۲۰	قیلغ اوفیسغ
۲۹	الفصل الأول	۲۰	ثم یقول الشہد
۳۰	تحت سبابت کے لیے طہارت کی شرط	۲۰	فتحت له ابواب الحنة الشمامیة
۳۰	ایک اشکال اور اس کا جواب	۲۰	ایک اعتراض
۳۲	مسئلہ قائد الطہورین	۲۱	غُرا
۳۳	ولا صدقہ من غلوی	۲۱	محتلین
۳۳	ایک اشکال اور اس کا جواب	۲۱	الفصل الثالث
۳۵	دوئی، ندی و ندی میں فرق	۲۳	الشیح نصف المیزان والحمد لله بملذہ
۳۶	خروج ندی سے صرف موضع نجاست کو دھونا ضروری ہے یا پورے ذکر کو؟	۲۳	العوم نصف العیر
۳۷	روایات میں تطہیق	۲۳	فاذا مسح برأسه عرجت العظاما من رأسه حتى تخرج من اذنیه
۳۸	مسئلہ وضو مسامتہ النار	۲۳	ثم کان منیہ الی المسجد وصلوٰتہ نافلۃ له
۴۱	مسئلہ وضو من لحم الابل	۲۶	دارقوم ملمنین
۴۱	جہوور کی طرف سے ان روایات کا جواب	۲۶	وانا ان شاء الله بکم لاحقون
۴۲	مبارک الابل میں نماز کی ممانعت کی وجوہات	۲۶	قال انتم اصحابی
۴۳	حدیث کا مطلب	۲۶	بین ظہری خیل دہم بہم

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۶۳	وجہ ثانی	۴۴	مسئلہ نقض وضو من الريح
۶۳	وجہ ثالث	۴۵	الفصل الثانی
۶۳	وجہ رابع	۴۵	تحریمہا التکبیر
۶۴	وجہ خامس	۴۵	تکبیر تحریمہ کے الفاظ میں اختلاف فقہاء
۶۴	وجہ سادس	۴۷	ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب
۶۴	وقال الترمذی لا یصح عند أصحابنا بحال إسناد عروة عن عائشة	۴۹	نواقض وضو کی قسمیں
۶۴	حدیث مذکور پر اعتراضات اور ان کے جوابات	۴۹	مسئلہ نقض وضو من النوم
۶۴		۵۲	مسئلہ نقض وضو من مس الذکر
۶۷	الفصل الثالث	۵۳	مدار بحث
۶۷	بدن انسان سے خارج ہونے والی چیزوں سے نقض وضو کا مسئلہ	۵۳	بحث اول
۶۸	نجس خارج من غیر السبیلین کثیر سے متعلق	۵۴	بحث ثانی
۶۹	حضرات شافعیہ اور مالکیہ کے دلائل	۵۶	بحث ثالث
۶۹	حنفیہ اور حنابلہ کے دلائل	۵۷	بحث رابع
۶۹	روایت پر اعتراض اور اس کا جواب	۵۸	وقال الشيخ الامام محي السنه هذا منسوخ
۷۱	روایت پر اعتراض اور اس کا جواب	۵۸	شیخ محی السنہ کے مدعی کا جواب
۷۲	حضرات شافعیہ اور مالکیہ کے دلائل کے جوابات	۶۰	مسئلہ نقص وضو من مس المرأة
۷۴	بَابُ آدَابِ الْحُلَاءِ	۶۰	فقہاء کے درمیان مدار اختلاف
۷۴	الفصل الأول	۶۲	”أولاً مستم النساء“ سے جماع مراد لینے کی وجوہات
۷۴	مسئلہ استقبال و استدبار قبلہ	۶۲	وجہ اول
۷۵	حنفیہ کے دلائل		

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات	
۹۲	رخول خلاء کے وقت دعاء پڑھنے کی حکمت	۷۶	ولکن شرفوا اور غریبوا	
۹۳	دعاء کب پڑھنی چاہیے؟	۷۷	داود ظاہری کا استدلال	
۹۶	مرآئنبی صلی اللہ علیہ وسلم بقبرین	۷۸	حضرات شافعیہ اور مالکیہ کے دلائل	
۹۷	وما یعدّ بان فی کبیر	۷۹	حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اور	
۹۹	أما أحدهما فكان لا یستتر من البول	۸۰	حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایات کا جواب	
۹۹	وأما الآخر فكان یمشی بالنمیمۃ	۸۰	حدیث ابی ایوبؓ کی وجوہ ترجیح	
۱۰۰	ثم أخذ جریدة رطبۃ	۸۲	حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے اثر کا جواب	
۱۰۱	قبروں پر پھول اور پھولوں کی چادریں چڑھانا	۸۳	حضرات شافعیہ کا ایک اور استدلال اور اس کا جواب	
	بدعت ہے			
۱۰۱	الفصل الثانی		۸۴	مذہب رابع و خاص کا استدلال اور اس کا جواب
۱۰۲	روث اور عظام سے استنجاء کی ممانعت	۸۴	مذہب سادس کا استدلال اور اس کا جواب	
۱۰۲	ایک اشکال اور اس کا جواب	۸۵	مذہب سابع کا استدلال اور اس کا جواب	
۱۰۳	ایک اشکال اور اس کے جوابات	۸۵	مذہب ثامن کا استدلال اور اس کا جواب	
۱۰۳	ان من عقد لحیتہ	۸۶	أرأن نستنجی بالیمین	
۱۰۵	أوتقلدو ترأ	۸۷	أرأن نستنجی باقل من ثلاثة احجار	
۱۰۶	لفظ "مستم" کی تحقیق	۸۷	مسئلہ استنجاء بالاحجار	
۱۰۶	عسل خانہ میں پیشاب کرنے کی ممانعت	۸۷	کنز کی عبارت پر ایک توہم اور اس کا ازالہ	
۱۰۷	لفظ "حشوش" و "محتضرة" کی تحقیق	۸۸	روایت پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	
۱۰۸	محتضرة	۹۱	دلائل شوافع اور حنابلہ کا جواب	
۱۰۸	غفرانک	۹۲	الخبث والخبائث	

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۱۲۵	الفصل الأول	۱۰۹	ایک اشکال اور اس کا جواب
۱۲۶	غسل الیدقبل الادخال فی الاناء	۱۱۰	روایات میں تعارض اور اس کا حل
۱۲۸	فان الشیطان بیست علی خیشومه	۱۱۱	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی وجوہات
۱۲۸	وضو اور غسل میں مضمضہ اور استنشاق کا حکم اور اختلاف فقہاء	۱۱۲	الفصل الثالث
۱۳۳	ثم مسح رأسه یدیه، فاقبل بهما وأدبر	۱۱۳	الدرة
۱۳۴	مقدار مسح راس میں فقہاء کا اختلاف	۱۱۳	انظروا الیہ بیول کما تبول المرأة
۱۳۵	فمضمض واستنشق من کف واحدة، ففعل ذلك ثلاثاً	۱۱۴	”انظروا الیہ بیول کما تبول المرأة“ کا تامل کون تھا؟
۱۳۵	مضمضہ اور استنشاق کی کیفیت اور اختلاف فقہاء	۱۱۵	أما علمت ما اصاب صاحب بنی اسرائیل
۱۳۶	ائمہ ثلاثہ کا استدلال	۱۱۵	کانوا اذا اصابهم البول قرصوه بالمقاربط
۱۳۶	حنفرات حنفیہ کے دلائل	۱۱۷	باب السواک
۱۳۷	ائمہ ثلاثہ کی دلیل کے جوابات	۱۱۷	الفصل الأول
۱۳۹	ذیل	۱۱۷	لفظ سواک کی تحقیق
۱۳۹	اعقاب	۱۱۹	استحباب سواک کے مواقع
۱۳۹	حالت عدم تحنّف میں فریضہ رجمین	۱۲۱	ایک شبہ اور اس کا ازالہ
۱۴۰	تنبیہ	۱۲۲	ایک اشکال اور اس کے جوابات
۱۴۴	مسئلہ مسح علی العمامہ	۱۲۳	فطرت سے کیا مراد ہے؟
۱۴۶	الفصل الثانی	۱۲۴	خصال فطرت کے رموز
۱۴۷	مسئلہ تسمیہ عند الوضوء	۱۲۵	باب سنن الوضوء

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۱۲۸	الفصل الأول	۱۲۹	
۱۲۸	شعبها الاربع	۱۵۰	تشبیہ بمسئله تحلیل بین الاصلاح
۱۲۹	اجماع بغير انزال کا حکم	۱۵۱	بمسئله غسل و تحلیل لمحیہ
۱۴۲	إن الله لا يستحي من الحق	۱۵۳	و مسح برأسه مره
۱۴۳	أو تحظلم المرأة	۱۵۶	مسح راس کے لیے اخذاء جدید ضروری ہے یا نہیں؟
۱۴۴	عورتوں کے لیے غسل واجب میں نقض صفائے کا حکم	۱۵۸	مسئله مسح اذنین اور اختلاف فقہاء
۱۴۵	غسل فرض میں مرد کے لیے صفائے کا حکم	۱۵۹	انام زہری کی دلیل
۱۴۶	تحقیق صاع	۱۵۹	ابن شریح "اور شععی" کی دلیل
۱۴۸	الفصل الثاني	۱۵۹	حضرات شافعیہ کی دلیل
۱۴۹	مسئله احتلام	۱۵۹	حضرات حنفیہ کے دلائل
۱۸۰	إن النساء شقائق الرجال	۱۶۰	زیر بحث روایت پر اعتراضات اور ان کے جوابات
۱۸۱	باب در مخالفة الحب و ما يباح له	۱۶۲	امام زہری وغیرہ کی دلیل کا جواب
۱۸۱	الفصل الأول	۱۶۲	شافعیہ کی دلیل کا جواب
۱۸۲	إن المؤمن لا ينجس	۱۶۳	فقد أساء
۱۸۳	حالت جنابت میں سونے سے پہلے وضو کا حکم	۱۶۳	تعدی
۱۸۴	وضو بین المجامعتین	۱۶۴	ظلم
۱۸۵	ظاہر حدیث پر ایک اشکال اور اس کے جوابات	۱۶۴	لفظ "ولہان" کی تحقیق
۱۸۶	تشبیہ	۱۶۵	وضو کے بعد مندیل کا استعمال
۱۸۸	ازواج مطہرات کے اسمائے گرامی	۱۶۸	باب الغسل
۱۸۸	الفصل الثاني		

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۲۰۷	نیونات بحر کی حالت و حرمت میں فقہاء کے اقوال	۱۸۹	مرد کے لیے فضالہ عورت سے طہارت کا مسئلہ
۲۱۰	مسئلہ نبیذ ترم	۱۹۰	جنب کے لیے قرأت قرآن کا حکم
۲۱۱	زیر بحث حدیث پر اعتراضات	۱۹۱	حائضہ اور جنبی کے لیے مکہ اور مردور فی المسجد کا حکم اور اختلاف فقہاء
۲۱۵	مسئلہ سورہ برد	۱۹۳	باب احکام المیاء
۲۱۷	سورہ سباع میں اختلاف فقہاء	۱۹۳	الفصل الأول
۲۱۹	سورہ حمار کا حکم	۱۹۳	ثم یغتسل فیہ
۲۲۱	باب تطہیر النجاسات	۱۹۳	
۲۲۱	الفصل الأول	۱۹۵	الفصل الثانی
۲۲۱	سورہ کلب کا حکم	۱۹۵	پانی کی نجاست اور عدم نجاست کے بارے میں فقہاء کا اختلاف
۲۲۲	پہلا مسئلہ	۱۹۷	حدیث قلین
۲۲۳	دوسرا مسئلہ	۱۹۷	اضطراب فی السند
۲۲۷	مسئلہ تطہیر ارض	۱۹۸	اضطراب فی المتن
۲۲۹	منشاء سوال	۱۹۹	اضطراب فی المعنی
۲۳۰	منی کی طہارت اور نجاست میں فقہاء کے اقوال	۱۹۹	اضطراب فی المصداق
۲۳۲	حضرات شافعیہ اور حنابلہ کی پہلی دلیل کا جواب	۲۰۲	حدیث بیر بضاء
۲۳۳	دوسری دلیل کا جواب	۲۰۳	حضرات حنفیہ کا استدلال
۲۳۳	تیسری دلیل کا جواب	۲۰۶	سنل رجل
۲۳۴	بول صبی کا حکم	۲۰۶	منشاء سوال
۲۳۸	جلود و میتہ کا حکم اور اس کی دباغت	۲۰۶	هو الطہور ماء و الحل میتہ
۲۳۹	الفصل الثانی		

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۲۵۵	تیم کے لغوی اور اصطلاحی معنی	۲۴۰	شرح حدیث
۲۵۵	تیم کی ابتداء	۲۴۰	شرح حدیث
۲۵۶	تیم کے ضربات میں فقہاء کا اختلاف	۲۴۱	الفصل الثالث
۲۵۷	امام احمدؒ کا استدلال	۲۴۱	بول مایوکل لحمہ کا حکم
۲۵۸	جمہور کے دلائل	۲۴۳	حدیث برائہ کا جواب
۲۵۹	حضرت عمارؓ کی روایت کا جواب	۲۴۳	حدیث جابرؓ کا جواب
۲۶۰	حضرت ابوالحجیم کی روایت کا جواب	۲۴۴	حدیث عرینین کا جواب
۲۶۱	باب الفصل المسنون	۲۴۵	باب المسیح علی الخبیث
۲۶۱	الفصل الأول	۲۴۵	الفصل الأول
۲۶۱	غسل جمعہ کا حکم	۲۴۵	مسح علی الخفین کا ثبوت
۲۶۳	غسل جمعہ صلوٰۃ جمعہ کے لیے ہے یا یوم جمعہ کے لیے؟	۲۴۷	مسئلہ توقيت مسح
۲۶۳	الفصل الثاني	۲۴۸	حضرات مالکیہ کے دلائل کا جواب
۲۶۳	من غسل مینا فلیغتسل	۲۴۹	أبی بن عمارہ کی روایت کا جواب
۲۶۵	باب الحيض	۲۴۹	حضرت حسن بصریؒ کے اثر کا جواب
۲۶۵	حيض کے لغوی اور اصطلاحی معنی	۲۵۰	حضرت عقبہ بن عامرؓ کے اثر کا جواب
۲۶۶	اقل اور اکثر مدت حیض میں فقہاء کا اختلاف	۲۵۱	الفصل الثاني
۲۶۷	الفصل الأول	۲۵۱	خف کے اتنی اور اتنل پر مسح کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف
۲۶۹	اصنعوا کل شئی الا النکاح	۲۵۳	مسئلہ مسح علی الجورہین
۲۷۰	الفصل الثاني	۲۵۵	باب التيمم

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۲۸۷	نماز کی فرضیت	۲۷۱	من انی حائضاً..... الخ
۲۸۸	لفظ صلوٰۃ کے لغوی اور اصطلاحی معنی	۲۷۱	تنبیہ
۲۸۸	دو شبہات اور ان کا ازالہ	۲۷۲	حالت حیض میں وطی کرنے سے کفارے کے متعلق فقہاء کے اقوال
۲۹۰	الفصل الأول		
۲۹۱	إذا اجتنبت الكبائر	۲۷۳	باب المستحاضہ
۲۹۲	ایک اشکال اور اس کا جواب	۲۷۳	استحاضہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی
۲۹۲	الفصل الثالث	۲۷۴	استحاضہ اور حیض کے درمیان فرق
۲۹۲	ایک اشکال اور اس کے جوابات	۲۷۴	مستحاضہ کی قسمیں
۲۹۳	باب المواقیت	۲۷۴	مميزہ فقط
۲۹۳	الفصل الأول	۲۷۴	معتادہ فقط
۲۹۵	المواقیت	۲۷۵	مميزہ معتادہ
۲۹۵	اوقات صلوٰۃ	۲۷۵	غیر مميزہ غیر معتادہ
۲۹۵	وقت الظهر	۲۷۵	غیر مميزہ غیر معتادہ کی قسمیں
۲۹۶	ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے دلائل	۲۷۶	متحیرہ کے احکام
۲۹۷	امام مالک کا استدلال	۲۷۷	تمیز بالا لوان کا مسئلہ
۲۹۷	امام ابو حنیفہ کے دلائل	۲۷۹	ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب
۲۹۷	تنبیہ	۲۸۰	مستحاضہ کا حکم اور اختلاف فقہاء
۲۹۸	مخالفین کی استدلال کا جواب	۲۸۳	تنبیہ
۲۹۹	وقت العصر	۲۸۷	کتاب الصلوٰۃ
۳۰۰	وقت المغرب	۲۸۷	کتاب الصلوٰۃ کی ما قبل سے مناسبت

صفحہ نمبر	مضامین / عنوانات	صفحہ نمبر	مضامین / عنوانات
۳۱۵	حنفیہ کے دلائل	۳۰۰	ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے دلائل
۳۱۶	امام شافعی رحمہ اللہ کے دلائل	۳۰۱	امام اعظم ابو حنیفہ کے دلائل
۳۱۷	امام شافعی کے دلائل کا جواب	۳۰۲	وقت العشاء
۳۱۸	صلوٰۃ العصر	۳۰۳	وقت الفجر
۳۱۸	حنفیہ کے دلائل	۳۰۳	خانہا تطلع من قرنی الشيطان
۳۲۰	جمہور کی مستدل روایات	۳۰۴	باب الفصل الثانی
۳۲۰	جمہور کے دلائل کا جواب	۳۰۵	دو اشکالات اور ان کے جوابات
۳۲۳	فائدہ دو بالصلوٰۃ	۳۰۶	فصلی میں الظہر حین زالت الشمس
۳۲۳	ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۰۶	ایک اشکال اور اس کے جوابات
۳۲۳	الذی تفرقہ صلوٰۃ العصر	۳۰۷	هذا وقت الانبياء من قبلك
۳۲۳	وتراخله وماله	۳۰۸	باب الفصل الثالث
۳۲۵	حدیث میں صلوٰۃ عصر کی تخصیص	۳۰۸	فقال له غير اعلم ما تقول يا عروة
۳۲۶	صلوٰۃ فجر اور صلوٰۃ عصر کے دوران طلوع شمس اور غروب شمس ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟	۳۰۹	شرح حدیث
۳۲۶	ائمہ ثلاثہ کا مذہب	۳۱۰	باب تعجيل الصلوٰۃ
۳۲۶	حنفیہ کا مسلك	۳۱۰	اوقات مستحبہ
۳۲۶	حنفیہ کے نزدیک فجر اور عصر میں فرق کی وجہ	۳۱۱	وقت الفجر
۳۲۷	حنفیہ کے دلائل	۳۱۲	حنفیہ کے دلائل
۳۲۹	اوقات مکروہہ میں قضاء نماز پڑھنے کا حکم اور فقہاء کا اختلاف	۳۱۳	ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب
		۳۱۵	صلوٰۃ الظہر

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۳۴۲	ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب	۳۳۰	الفصل الثانی
۳۴۳	الفصل الثانی	۳۳۱	حدیث کا مطلب
۳۴۴	تجویب کی قسمیں	۳۳۲	باب فضائل الصلوٰۃ
۳۴۵	ولانقرموا حتی ترونی	۳۳۲	الفصل الأول
۳۴۶	من اذن فہو یقیم	۳۳۳	صلوٰۃ سطحی
۳۴۶	الفصل الثالث	۳۳۳	باب الأذان
۳۴۶	الصلوٰۃ خیر من النوم	۳۳۴	الفصل الأول
۳۴۷	باب فضل الأذان واجابة المؤذن	۳۳۵	اذان کے لغوی اور اصطلاحی معنی
۳۴۷	الفصل الأول	۳۳۵	اذان کی مشرود عیت
۳۴۷	المؤذنون اطول الناس اعناقاً	۳۳۶	ایک اشکال اور اس کے جوابات
۳۴۹	اجابت اذان کی قسمیں	۳۳۷	مسئلہ الترحیح فی الاذان
۳۵۰	بین کل اذنین صلوٰۃ	۳۳۷	حضرات فقہاء کا اختلاف
۳۵۱	الفصل الثانی	۳۳۷	شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال
۳۵۱	الامام ضامن	۳۳۸	حنفیہ اور حنابلہ کے دلائل
۳۵۱	والمؤذن مؤتمن	۳۳۹	شافعیہ اور مالکیہ کے استدلال کا جواب
۳۵۲	باب فضائل	۳۳۹	ایک سوال اور اس کا جواب
۳۵۲	الفصل الأول	۳۴۰	مسئلہ افراد الاقامة
۳۵۲	اذان قبل الوقت	۳۴۱	ائمہ ثلاثہ کا استدلال
۳۵۳	ائمہ ثلاثہ کے دلائل	۳۴۱	حنفیہ کے دلائل

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۳۶۸	قبور انبیاء علیہم السلام کو سجدہ گاہ بنانے کا مطلب	۳۵۳	حنفیہ کے دلائل
۳۶۹	الفصل الثانی	۳۵۳	ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کے دلائل کے جوابات
۳۶۹	حدیث کا مطلب	۳۵۶	سز میں اذان کا حکم
۳۷۰	ترکین مسجد کا حکم	۳۵۶	فاذنا و انبما
۳۷۱	الفصل الثالث	۳۵۷	ولبیؤمکما اکبر کما
۳۷۱	ایک اشکال اور اس کے جوابات	۳۵۸	باب المستأجد من مواضع الصلوة
۳۷۲	باب العین	۳۵۸	الفصل الأول
۳۷۲	الفصل الأول	۳۵۸	احادیث میں تعارض اور اس کا حل
۳۷۳	ثوب واحد میں نماز کا حکم	۳۵۹	بیت اللہ کے اندر فرض نماز کا حکم
۳۷۵	حمیصہ	۳۶۰	فی قبل الکعبۃ
۳۷۵	انبجانیۃ	۳۶۰	وقال هذه القبلة
۳۷۶	فروج	۳۶۱	صلوة فی مسجدی هذا
۳۷۷	الفصل الثانی	۳۶۲	لا تشد الرحال الا الی ثلاثة مساجد
۳۷۸	عورت کے ظہر قدیمین کا ستر واجب ہے یا نہیں؟	۳۶۲	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے
۳۷۹	سدل کے معنی	۳۶۳	نامہ سبکی کبیر رحمہ اللہ کی رائے
۳۷۹	وان یغطی الرجل فاه	۳۶۳	شیخ زین الدین عراقی رحمہ اللہ کی رائے
۳۸۰	صلوة فی النعال کا حکم	۳۶۳	چچہ الاسلام امام غزالی رحمہ اللہ کی رائے
۳۸۱	ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۶۶	ما بین بینی و منبری روضة من ریاض الحنة
۳۸۲	فان رای فی نعلیه قدر اقلیمسحہ	۳۶۷	و منبری علی حوضی

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۳۰۷	ثم وضع يده اليمنى على اليسرى	۳۸۳	باب السيرة
۳۰۸	نماز میں ہاتھ کہاں باندھنے چاہئیں؟	۳۸۳	الفصل الأول
۳۱۱	قنوت کے معنی	۳۸۳	العنزة
۳۱۱	نماز میں طول قیام افضل ہے یا کثرت سجود؟	۳۸۵	فانما هو شیطان
۳۱۲	الفصل الثاني	۳۸۶	تقطع الصلوة المرآة والحمار والكلب
۳۱۳	الصلوة مثني مثني	۳۸۸	باب صفة الصلوة
۳۱۵	تحشع وتضرع وتمسك	۳۸۸	الفصل الأول
۳۱۶	الفصل الثالث	۳۸۹	ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن
۳۱۶	وقال ابو داود: ليس هو بصحيح على هذا المعنى	۳۹۱	ثم اركع حتى تطمئن ركعاً
۳۱۸	والله اني لأرى من خلفي كما أرى من بين يدي	۳۹۱	نماز میں تعدیل ارکان کا مسئلہ
۳۱۹	باب ما يقرأه المصلي	۳۹۳	ثم ارفع حتى تطمئن جالساً
۳۱۹	الفصل الثاني	۳۹۳	قعدہ کی کیفیت اور اختلاف فقہاء
۳۲۰	تکبیر تحریمہ اور قراءت کے درمیان اذکار اور اختلاف فقہاء	۳۹۵	وكان ينهى عن عقبة الشيطان
۳۲۲	باب الصلاة في السفر	۳۹۷	واستقبل باطراف اصابع رجليه القبلة
۳۲۲	الفصل الأول	۳۹۸	مسئلہ رفع یدین
۳۲۲	قراءت خلف الامام	۴۰۰	حضرات شافعیہ اور حنابلہ کے دلائل
۳۲۳	خفیہ کے دلائل	۴۰۱	حضرات حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل
۳۲۳	پہلی دلیل	۴۰۱	روایت پر اعتراض اور اس کا جواب
		۴۰۳	ترک رفع کی وجوہ ترجیح

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۴۲۴	دوسری دلیل	۴۲۴	دلیل پر اعتراضات اور ان کے جوابات
۴۲۴	بخاری کی مستدل روایات کا جواب	۴۲۶	دوسری دلیل
۴۲۵	آمین	۴۲۷	روایت پر اعتراضات اور ان کے جوابات
۴۲۵	مسئلہ آمین بالجبر	۴۲۸	تیسری دلیل
۴۲۶	مدار اختلاف	۴۲۸	روایت پر اعتراض اور اس کا جواب
۴۲۷	حضرت دائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت کا جواب	۴۲۹	چوتھی دلیل
۴۲۸	امام بخاری کے استدلال کا جواب	۴۲۹	پانچویں دلیل
۴۲۹	نماز مغرب میں قصر مفصل افضل ہے	۴۳۰	چھٹی دلیل
۴۵۱	حدیث کا مطلب	۴۳۰	ساتویں دلیل
۴۵۱	حدیث کا مطلب	۴۳۱	دلائل قیاسیہ
۴۵۳	باب الزکوٰۃ	۴۳۳	تائید قرأت خلف الامام کی مستدل روایات
۴۵۳	الفصل الأول	۴۳۸	الفصل الثاني
۴۵۳	تکرار سجدہ کی حکمت	۴۳۸	بسم اللہ جزو قرآن ہے یا نہیں؟
۴۵۵	الحج	۴۳۸	مذہب فقہاء
۴۵۶	الفصل الثاني	۴۳۹	حنفیہ کے دلائل
۴۵۶	تسبیحات رکوع و سجود کے درجات	۴۴۱	امام مالک رحمہ اللہ کے دلائل
۴۵۷	باب السجود و فصلہ	۴۴۱	امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال
۴۵۷	الفصل الأول	۴۴۲	نماز میں قرأت تسمیہ کا حکم
		۴۴۳	حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال
		۴۴۳	پہلی دلیل

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۴۷۲	تعداد اسلام میں فقہاء کا اختلاف	۴۵۸	سجدہ میں پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک پر اقتصار کا حکم اور اختلاف فقہاء
۴۷۴	باب اللہ کر بعد الصلوٰۃ	۴۶۰	الفصل الثانی
۴۷۴	الفصل الأول	۴۶۰	انتقال الی السجود کے وقت وضو رکبتین پہلے ہونا چاہیے یا وضو رکبتین؟
۴۷۴	حدیث کا مطلب	۴۶۲	باب التشہد
۴۷۶	باب ما لا یجوز من العمل فی الصلوٰۃ وما یناج منه	۴۶۲	الفصل الأول
۴۷۶	الفصل الأول	۴۶۲	وعقد ثلاثة وخمسين واثار بالسبابة
۴۷۷	نماز میں چھینکے والے کے جواب میں یرحمک اللہ کہنا	۴۶۵	تشہد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف
۴۷۸	کان نبی من الانبیاء یخط	۴۶۶	تشہد ابن مسعود کی وجوہ ترجیح
۴۷۸	قولہ "لکنی سکت" حکذا وجدت	۴۶۸	الفصل الثالث
۴۷۹	بجائت صلوٰۃ سلام کا جواب باللسان وبالاشارة میں اختلاف فقہاء	۴۶۸	من السنة اخفاء التشہد
۴۸۱	موضع سجدہ سے تسویہ تراب کا حکم	۴۶۹	باب الصلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفضلها
۴۸۲	الخصر فی الصلوٰۃ	۴۶۹	صلوٰۃ کے معنی
۴۸۲	التفات فی الصلوٰۃ کی صورتیں	۴۶۹	نماز میں درود کا حکم
۴۸۳	ایک اشکال اور اس کے جوابات	۴۷۰	ایک اشکال اور اس کے جوابات
۴۸۵	اذاتناء احدکم فی الصلوٰۃ	۴۷۱	باب الدعاء فی التشہد
۴۸۶	من ناه شی فی الصلوٰۃ	۴۷۱	دعاء بعد التشہد اور اختلاف فقہاء
۴۸۶	التسیح للرجال والتصفيق للنساء	۴۷۲	الفصل الثالث

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۵۲۱	مفصل کی سورتوں میں سجدہ ہے یا نہیں؟	۴۸۷	الفصل الثانی
۵۲۳	عن ابن عباس قال : سجدۃ ص	۴۸۸	حدیث کا مطلب
۵۲۳	تجوید تلاوت کی تعداد	۴۸۹	تشبک الاصابع
۵۲۶	الفصل الثانی	۴۸۹	اختصار فی الصلوٰۃ کے معانی
۵۲۶	عن عمرو بن العاص قال : أقرأنی	۴۹۰	قتل الاسود بن فی الصلوٰۃ
۵۲۶	سورہ حج میں ایک سجدہ ہے یا دو؟	۴۹۱	و ذكرت ان الساب كان فی القسلة
۵۲۸	باب الزکات الربی	۴۹۲	حدث فی الصلوٰۃ کا حکم
۵۲۸	الفصل الأول	۴۹۳	باب السیر
۵۲۸	عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ	۴۹۳	الفصل الأول
۵۲۹	اوقات مکروہہ	۴۹۳	تعداد اور رکعات میں شک ہو تو کیا کرنا چاہیے؟
۵۳۲	اوقات مکروہہ میں جتانے کا حکم	۴۹۶	سجدہ سہو بعد السلام اولی ہے یا قبل السلام؟
۵۳۲	عن کریم أن ابن عباس رضی اللہ عنہما	۴۹۹	سجدہ سہو کے بعد تشہد پڑھا جائے گا یا نہیں؟
۵۳۶	الفصل الثانی	۵۰۲	مسئلہ کلام فی الصلوٰۃ اور اختلاف ائمہ
۵۳۶	عن محمد بن ابراهیم عن قیس بن عمرو	۵۰۳	ائمہ ثلاثہ کا استدلال
۵۳۷	والی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً	۵۰۳	حنفیہ کے دلائل
۵۳۷	صلاة الصبح رکعتین رکعتین	۵۱۶	باب منجور القرآن
۵۳۸	باب الجماعة وفضلها	۵۱۶	وجوب سجدہ
۵۳۸	الفصل الأول	۵۱۸	الفصل الأول
۵۳۸	عن ابن عمر قال	۵۱۸	عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال سجد
۵۳۸	عن ابن عمر قال	۵۱۸	وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال سجدنا
۵۳۸	نماز کے لیے جماعت کی اہمیت اور مقام	۵۲۱	

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۵۵۵	باب الموقوف	۵۴۰	روایات میں تطبیق
۵۵۵	الفصل الأول	۵۴۱	وعنه قال إذا وضع عشاء أحدكم
۵۵۵	عن ابن عباس قال: بنتٌ في بيت خالتي	۵۴۱	اشكال
۵۵۶	مقتدی کے کھڑی ہونے کی جگہ	۵۴۲	جواب
۵۵۷	وعن حابر قال: قال رسول الله ﷺ:	۵۴۲	انذار ترک جماعت
۵۵۷	تین آدمیوں کی جماعت میں کھڑے ہونے کی ترتیب	۵۴۳	عن أبي هريرة قال .. إذا قيمت الصلاة
۵۵۹	وعن أبي بكر رضي الله عنه أنه انتهى إلى	۵۴۳	جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنے کا حکم
۵۵۹	صف کے پیچھے اکیلے کھڑے ہونے کی ممانعت	۵۴۶	وعن ابن عمر قال .. إذا استأذنت امرأة
۵۶۱	وعن سهل بن سعد الساعدي أنه سئل	۵۴۶	خواتین کا مسجد میں آنا
۵۶۱	منبر نبوی	۵۴۹	الفصل الثالث
۵۶۲	عمله فلان مولى فلانة	۵۴۹	وعن محاهد .. لا يمنعن رجل
۵۶۳	تعلیم کے پیش نظر امام تبراونچی جگہ کھڑا ہو سکتا ہے	۵۵۱	باب تسوية الصف
۵۶۳	وعن عائشة قالت صلى رسول الله ﷺ	۵۵۱	الفصل الأول
۵۶۳	تراویح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت	۵۵۱	عن النعمان بن بشير قال كان .. يسوي
۵۶۵	باب الإمامة	۵۵۲	جماعت میں صفوں کو سیدھا کرنے کی اہمیت اور تاکید
۵۶۵	الفصل الأول	۵۵۲	حتى كأنما يسوي بها القداح
۵۶۵	عن أبي مسعود قال .. يوم القوم	۵۵۳	لتسوي صفوفكم أوليخالفن الله بين وجوهكم
۵۶۶	امامت کی ترتیب	۵۵۳	وعن عبد الله بن مسعود قال .. ليلني منكم
۵۶۷	ولا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه	۵۵۳	صف بندی کی ترتیب
۵۶۸	ولا يقعد في بيته على تكريمته إلا باذنه	۵۵۳	وإياكم وهيشات الأسواق

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۵۸۵	باب من صلی صلاة مرتین	۵۶۹	وعن أبي امامة..... ثلاثة لا تجاوز صلاتهم.....
۵۸۵	الفصل الأول	۵۶۹	ناپسندیدہ امام کی نماز قبول نہیں ہوتی
۵۸۵	عن جابر قال: كان معاذ بن جبل يصلي.....	۵۷۰	الفصل الثالث
۵۸۵	اقتداء المفترض خلف المتمثل	۵۷۰	عن عمرو بن سلمة قال: كنا بماء..
۵۸۷	حضرت معاذ کے واقعے کے جوابات	۵۷۱	نابالغ کی امامت کا مسئلہ
۵۸۸	دوسرا مسئلہ	۵۷۳	باب ما جاء في العائدين من
۵۹۱	باب السبع والاضلاع	۵۷۳	العائدين بحكم السبع
۵۹۱	الفصل الأول	۵۷۳	الفصل الأول
۵۹۱	عن أم حبيبة قالت: قال..... من صلي في يوم.....	۵۷۳	عن الرء بن عازب قال: كنا نصلي.....
۵۹۲	سنن اور نوافل کی ترغیب	۵۷۳	مقتدی کے لیے امام کی متابعت واجب ہے
۵۹۳	وعن عبد الله بن مغفل قال: قال..... صلوا.....	۵۷۳	تساع
۵۹۳	رکعتیں قبل المغرب	۵۷۵	وعن أنس أن... ركب فرسأفصرع.....
۵۹۶	وعن أبي هريرة قال..... من كان منكم.....	۵۷۶	بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم
۵۹۶	سنن جمعہ	۵۷۸	جمہور کا استدلال
۵۹۷	سنن قبلیہ	۵۷۸	امام احمد کے استدلال کے متعدد جوابات
۵۹۸	سنن بعدیہ	۵۸۰	وعن عائشة رضي الله عنها قالت: لمّا نقل...
۵۹۹	الفصل الثاني	۵۸۱	امامت کے لیے حضرت ابو بکر کے انتخاب کا واقعہ
۵۹۹	وعن أبي هريرة قال..... من صلي بعد المغرب.....	۵۸۲	يسمع أبو بكر الناس التكبير
۶۰۰	صلاة الأوابين	۵۸۳	وعن أبي هريرة قال: قال.. أما يخشى الذي.....
۶۰۱	ست ركعات	۵۸۳	امام کی متابعت نہ کرنے پر وعید

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۶۱۵	الفصل الأول	۶۰۲	الفصل الثالث
۶۱۵	وعن عبادۃ من الصائمات قال: .. تعار...	۶۰۲	وعن كعب بن عميرة قال: ... أتى مسجد ...
۶۱۷	آيات التحريض على قيام الليل	۶۰۲	گھر میں سنتوں کے پڑھنے کا حکم
۶۱۷	الفصل الأول	۶۰۳	هذه صلاة الميت
۶۱۷	عن أبي هريرة قال: ... يعقد الشيطان ...	۶۰۳	باب صلاة الليل
۶۱۷	قافية لراس	۶۰۴	الفصل الأول
۶۱۸	ثلاث عقد	۶۰۴	عن عائشة قالت كان: ... يصلي فيماس
۶۱۸	عن ابن مسعود قال: ذكر عند النبي ﷺ ...	۶۰۵	عشاء اور فجر کے درمیان کا وقت
۶۱۹	ذلك رحل مال الشيطان في أذنه	۶۰۶	تہجد کا وقت
۶۲۰	عن المغيرة قال قام النبي صلى الله عليه وسلم ...	۶۰۷	نماز تہجد فرض ہے یا نفل؟
۶۲۰	مسألة عصمت انبياء ﷺ السلام	۶۰۹	تہجد کی تعداد رکعات
۶۲۳	اشكال وجواب	۶۱۰	فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنے کا حکم
۶۲۳	وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت استيقظ ...	۶۱۰	حضرات شوافع کا جواب
۶۲۵	ماذا أنزل الميلة من الحزائن	۶۱۱	عن ابن مسعود قال: لقد عرفت الظائر ...
۶۲۵	رب كاسية في الدنيا غاربة في الآخرة	۶۱۱	تہجد میں آنحضرت ﷺ کو کسی سورتیں پڑھتے تھے
۶۲۶	وعن أبي هريرة قال: ... رسول ربنا شارك تعالى	۶۱۲	قرآنی سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے یا اجماعی؟
۶۲۷	نزول باري تعاليٰ کا مطلب	۶۱۳	الفصل الثاني
۶۲۸	آيات التحريض على الصيام	۶۱۳	وعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال
۶۲۸	الفصل الأول	۶۱۴	ومن قام بالف اية كتب من المقنطرين
۶۲۸	وعن أبي هريرة قال: ... إن الدين يسر ...	۶۱۵	باب ما يقول إذا قام من الليل

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۶۵۰	دوسرا سطر	۶۲۸	پتہ اندیشہ پسر
۶۵۱	تیسرا سطر	۶۲۹	توسیع اختراعی
۶۵۲	باب قیام شہر رمضان	۶۳۰	وہن بشارت الدین احمد الاغلیہ
۶۵۳	تراویح کا حکم	۶۳۰	نزہت اور نعمت
۶۵۶	رکعات تراویح	۶۳۲	وامستعبوا بالعمود والبروجہ ورسول من لعلیہ
۶۵۸	غیر مقلدین کا اختلاف اور ان کا استدلال	۶۳۳	رعہ ورسول اللہ عنہ انہ سار انسی سکتے
۶۶۳	نماز تہجد اور تراویح میں فرق	۶۳۳	تشریح اشکال
۶۶۵	الفصل الأول	۶۳۳	باب الزکوة
۶۶۵	عن زید بن ثابت تحذ حجرة ...	۶۳۵	ولا کل حقیقہ
۶۶۶	تحذ حجرة فی المسجد	۶۳۷	اندر عبادت کا استدلال اور ان کا جواب
۶۶۶	تراویح جماعت کے ساتھ پڑھنا سنت ہے	۶۳۹	الفصل الأول
۶۶۸	تراویح کی جماعت کو حضرت عمر کا بدعت کہنا	۶۳۹	عن ابن عمر قال صلاة لیس منی منی
۶۶۹	باب صلاة الضحی	۶۴۰	رکعات وتر
۶۷۲	چاشت اور اشراق ایک نماز ہے یا الگ الگ؟	۶۴۰	حقیقہ کے دلائل
۶۷۳	تعداد اور رکعات	۶۴۳	لائق تروا اشارات کا مضامین
۶۷۳	باب التطوع	۶۴۳	ایک تہجد اور ایک سورہ کے ساتھ پانچ رکعات پڑھنے کا حکم
۶۷۳	الفصل الأول	۶۴۳	وعن عائشة قالت اکمل رسول اللہ صلی علیہ وسلم
۶۷۳	وعن حارث قال کناک بعلنا الاستحارة ...	۶۴۸	باب القنوت
۶۷۵	صلاة الاستحارة	۶۴۸	الفصل الأول
۶۷۷	صلاة الضحی	۶۴۹	پہلی مشق

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۶۹۸	الفصل الأول	۶۷۷	عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم ...
۶۹۸	عن أبي هريرة قال قال نحن الاخرون ...	۶۸۰	باب صلاة السفر
۶۹۹	يبدأ بهم أوتوا الكتاب من قبلنا	۶۸۰	الفصل الأول
۶۹۹	عبادت کے لیے جمعہ کا انتخاب	۶۸۰	عن أنس أن صلى الظهر بالمدينة ...
۷۰۱	والناس فيه لتابع	۶۸۰	تصر کا حکم
۷۰۱	یوم جمعہ افضل ہے یا یوم عرفہ؟	۶۸۱	ائمہ ثلاثہ کے دلائل
۷۰۲	فيه خلق آدم وفيه أدخل الجنة وفيه أخرج منها	۶۸۳	حنفیہ کے دلائل
۷۰۳	وعنه قال : قال إن في الجنة	۶۸۶	الفصل الثاني
۷۰۳	ساعت اجابت	۶۸۶	وعن معاذ بن جبل قال كان في غزوة ...
۷۰۶	باب وجوبها	۶۸۶	جمع بين الصلاتين
۷۰۶	الفصل الثاني	۶۸۸	احناف کے دلائل
۷۰۶	وعن سمرة بن جندب قال : قال ...	۶۹۲	وعن أنس قال كان رسول ... إذا سافر
۷۰۶	فرضیت جمعہ	۶۹۲	پہلا مسئلہ
۷۰۷	وعن عبد الله بن عمرو عن قال ..	۶۹۳	دوسرا مسئلہ
۷۰۷	جمعہ کی اذان سننے والے پر نماز جمعہ واجب ہے	۶۹۳	استقبال القبلة بناقته فکبر
۷۰۹	جمعه في القرى	۶۹۴	الفصل الثالث
۷۱۰	ائمہ ثلاثہ کے دلائل اور ان کے جوابات	۶۹۴	عن مالك بلغه أن ابن عباس كان يقصر
۷۱۲	حنفیہ کے دلائل	۶۹۵	مسافت تفر
۷۱۲	باب التطييف والتكبير	۶۹۷	باب الجمعة
۷۱۳	الفصل الأول	۶۹۷	لفظ جمعہ کی تحقیق اور یوم الجمعہ کی وجہ تسمیہ

صفحہ	مضامین / عنوانات	صفحہ	مضامین / عنوانات
۷۲۹	صلاة العیدین کا حکم	۷۱۴	و عنہ قال: قال إذا كان يوم الجمعة.....
۷۳۱	الفصل الأول	۷۱۵	اول وقت سے کیا مراد ہے؟
۷۳۱	و عن ابن عباس أن ... صلى يوم الفطر.....	۷۱۶	الفصل الثالث
۷۳۱	عید کی نماز سے پہلے اور بعد میں نوافل پڑھنے کا حکم	۷۱۶	و عن البراء قال ... حقا على المسلمين ..
۷۳۲	عن حابر رضی اللہ عنہ قال: كان النبی ﷺ	۷۱۶	غسل جمعہ
۷۳۳	عید گاہ آنے جانے میں راستہ کی تبدیلی	۷۱۷	باب الخطبة والصلاة
۷۳۳	و عن البراء قال خطبنا..... يوم النحر.....	۷۱۷	الفصل الأول
۷۳۴	قربانی کا وقت	۷۱۷	عن أنس أن... كان يصلي الجمعة ...
۷۳۶	الفصل الثاني	۷۱۸	نماز جمعہ پڑھنے کا وقت
۷۳۶	و عن كثير بن عبد الله عن ابيه عن حده ان.....	۷۱۹	عن حابر رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ ﷺ
۷۳۶	کبیرات زوائد	۷۲۰	خطبہ کے دوران نماز پڑھنے کا حکم
۷۳۷	خفیہ کے دلائل	۷۲۳	باب صلاة الجوف
۷۴۰	باب ذي الاضحية	۷۲۴	صلاة الجوف پڑھنے کے مسنون طریقے
۷۴۰	الفصل الأول	۷۲۷	باب صلاة العیدین
۷۴۰	عن أنس قال: ضحى رسول اللہ ﷺ.....	۷۲۷	سلام میں صرف عیدین مذہبی اور ملی تہوار ہیں



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عرض مرتبین

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى

اما بعد:

اللہ عزوجل نے محض اپنے فضل سے ”نفحات التنقیح“ کی پہلی جلد کی طرح اس دوسری جلد کی تکمیل کی توفیق بھی عطا فرمائی۔ یہ جلد ”کتاب الطہارۃ“ اور ”کتاب الصلوٰۃ“ پر مشتمل ہے۔ ہم میں سے ایک ساتھی (محمد عظیم) نے ”کتاب الطہارۃ“ کی ابتدا سے باب سجود القرآن تک کا کام کیا اور دوسرے ساتھی (اسد اللہ) نے اس کے بعد آخر تک کا کام کیا۔

اس جلد میں بھی وہ تمام التزامات کیے گئے جن کا التزام سابقہ جلد میں کیا گیا تھا۔ اللہ جل شلنہ، حضرت الاستاذ شیخ الحدیث دامت برکاتہم العالیہ کے سایہ عاطفت کو تادیر سلامت رکھے۔ آپ کی خصوصی نگرانی میں ہمیں اس کام کرنے کا جو شرف حاصل ہوا، حقیقت یہ ہے کہ ہم اس کا کماحقہ شکر ادا نہیں کر سکتے۔

الحمد للہ اس جلد کی تکمیل کے مراحل میں حضرت شیخ الحدیث مدظلہم کی مکمل نگرانی رہی۔ اس طرح

آپ کی نظروں سے یہ پوری جلد گذر گئی اور حضرت نے جا بجا اضافے، ترمیم اور اصلاحات بھی فرمائیں۔

اب جب کہ یہ کتاب آپ کے ہاتھوں میں ہے، ہم نے اس کی ترتیب و تحقیق میں قصداً کوئی کوتاہی

نہیں کی تاہم ہمیں یہ احساس اور اعتراف ہے کہ اس قسم کے علمی کاموں کے لیے جس قدر پختگی، علمی استعداد اور ژرف نگاہی کی ضرورت ہے ان سے ہم بالکل عاری ہیں۔ عین امکان ہے کہ ہم سے اس کی تحقیق و مراجعت

میں باقاعدہ کوئی کوتاہی ہو گئی ہو، اس کے لیے ہم حضرات اہل علم کی خدمت میں گزارش کرتے ہیں کہ کسی بھی قسم کی غلطی پر نظر پڑے تو حسبِ نفع ہم مرتبین کو آگاہ فرمائیں، ہم احسان مند ہوں گے۔

آخر میں ہم قارئین سے درخواست کرتے ہیں کہ حضرت شیخ الحدیث صاحب دامت برکاتہم اعلیٰ کے لیے نادمی دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو مکمل صحت و عافیت کے ساتھ تشنگانِ علوم نبویہ کو سیراب کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

نیز ہم مرتبین کے لیے بھی دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ اس کام کو شرف قبولیت عطا فرمائیں۔ اس کو قبولِ عام و تمام نصیب ہو، اور اتنا ہمارے لیے اور ہمارے والدین، اساتذہ و مشائخ، سب کے لیے ذرا یہ نجات بنائے۔ آمین۔

وَسَلِّىَ اللّٰهُ وَسَلِّمْ عَلٰى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ

محمد عظیم / اسد اللہ

(اساتذہ جامعہ فاروقیہ و رفقاء شعبہ تصنیف و تالیف)

كتاب الطهارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب الطهارة

كتاب الطهارة کی ماقبل سے مناسبت

ایمان اور علم سے متعلق احادیث کو ذکر کرنے کے بعد اب طہارت کی روایات ذکر کی جا رہی ہیں ، اصل الاصول چونکہ ایمان ہے ، اور جملہ احکام اسلام اسی پر متفرع ہوتے ہیں اس لیے اس کو مقدم کیا گیا ، اس کے بعد ارکان اسلام پر عمل کرنے کیلئے چونکہ علم کی ضرورت ہے ، اس لیے اس کی فرضیت اور ساتھ ساتھ ترغیب اور غلط استعمال پر وعید کا ذکر کیا گیا تھا ، پھر چونکہ تمام ارکان اسلام میں ایمان کے بعد جو پہلا فریضہ مکلف یعنی عاقل بالغ انسان کے ذمہ عائد ہوتا ہے وہ نماز ہے ، اس کی اہمیت رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد سے واضح ہے آپ ﷺ نے فرمایا: ”ان العهد الذي بيننا وبينهم الصلوة فمن تركها فقد كفر“ (۱) بعض ائمہ فقہاء تو تارک صلوة عمداً کو کافر واجب القتل کہتے ہیں (۲) حنفیہ اگرچہ کافر نہیں کہتے لیکن ان کے نزدیک بھی فسق کی یہ بدترین صورت ہے ، یہ حضرات ”فقد کفر“ کا ترجمہ ”فقد فعل فعل الكفر“ کرتے ہیں۔

بہر حال طہارت چونکہ شرائط صلوة میں سے اہم ترین شرط ہے ، اور پھر اس کے مباحث بہت طویل ہیں اس لیے اس کو مستقل عنوان کے تحت کتاب الصلوة سے پہلے ذکر کیا جاتا ہے ، فقہاء اور محدثین کی عام طور سے یہی عادت ہے۔

(۱) دیکھئے نسائی ، ج ۱ ، ص ۸۱ ، کتاب الصلوة ، باب الحكم في تارك الصلوات۔

(۲) اعلم ان تارك الصلوة عمداً عند الامام الشافعي والامام مالك والامام احمد يقتل حداً ، وفي رواية عن احمد وهي المختارة عند جمهور اصحابه انه يقتل كفراً ، وعند الامام ابي حنيفة لا يقتل بل يعزر ويحبس حتى يموت او يتوب ، كلنا في ردالمحتار بتغيير

طہارت کے لغوی و اصطلاحی معنی
 طہارت کے لغوی معنی نظافت کے ہیں ، اور اصطلاح شرع میں طہارت سے مراد طہارت من
 الاحداث و الانجاس ہوتی ہے ، احداث میں حدث اصغر اور حدث اکبر دونوں داخل ہیں ، ایسا ہی انجاس
 نجاسات غلیظہ اور خفیہ دونوں کو شامل ہے ، بعض دفعہ اطلاق شریعہ میں طہارت من الارجاس پر بھی اس
 کا اطلاق ہوتا ہے ، یعنی شرک و کفر اور معصیت سے طہارت مراد ہوتی ہے ، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :
 ”إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا“ (۳)

الفصل الاول

﴿عَنْ أَبِي مَالِكٍ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمْلَأُ الْإِيمَانَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمْلَأُ أَوْ تَمْلَأُ مَا بَيْنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالصَّلَاةُ نُورٌ وَالصَّدَقَةُ بُرْهَانٌ وَالصَّبْرُ ضِيَاءٌ وَالْقُرْآنُ حُجَّةٌ لَكَ أَوْ عَلَيْكَ كُلُّ النَّاسِ يَغْدُو فَبَائِعٌ نَفْسَهُ فَمَعْتَقًا أَوْ مَوْبِقًا رَوَاهُ مُسْلِمٌ﴾ (۴)

”رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ پاکی نصف ایمان ہے ، ” الحمد للہ “ (اعمال کی) ترازو کو بھر دیتا ہے ، اور ” سبحان اللہ والحمد للہ “ بھر دیتے ہیں ، یا فرمایا کہ ان میں سے ہر ایک کلمہ آسمانوں اور زمین کے درمیان کو بھر دیتا ہے ، نماز نور ہے ، صدقہ دلیل ہے ، صبر روشنی ہے ، اور قرآن تمہارے لیے یا تمہارے خلاف حجت ہے ، ہر شخص جب صبح کرتا ہے تو وہ اپنی جان کو اپنے کاموں میں بیچتا ہے (یعنی لگاتا ہے) پس وہ یا تو اپنی جان کو آزاد کرتا ہے یا ہلاک کرتا ہے ۔“

(۳) سورة الاحزاب ، رقم الاية ۳۳ -

(۴) الحديث اخرجه مسلم (ج ۱ ص ۱۱۸) في كتاب الطهارة ، باب فضل الوضوء - والترمذي (ج ۲ ص ۱۹۱) في الدعوات ، باب بلا ترجمة - والنسائي (ج ۱ ص ۳۳۱ - ۳۳۲) في كتاب الزكوة ، باب وجوب الزكوة ، وابن ماجه (ج ۱ ص ۲۳) في ابواب الطهارة وسنها ، باب الوضوء شرط الايمان - واحمد في مسنده (ج ۵ ص ۳۳۲ و ۳۳۳ و ۳۳۴) -

الطهور شرط الایمان
”طہور“ طاء کے فتح کے ساتھ اس پانی کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ طہارت حاصل کی جاتی ہے،
اور بضم الطاء مصدر ہے جس کے معنی ہیں پاکی حاصل کرنا، حدیث میں بالضم مراد ہے۔

ایک شبہ اور اس کے جوابات

یہاں طہارت کو شرط الایمان یعنی نصف الایمان کہا گیا ہے، اس پر شبہ ہوتا ہے کہ طہارت نصف الایمان کیونکر ہو سکتی ہے، جب کہ ایمان بہت سے شعبوں کو شامل ہے، نیز ایمان کا مقام تو اتنا اونچا ہے کہ صلوٰۃ کو بھی ایمان کا نصف نہیں کہا جاسکتا تو پھر طہارت جو کہ شرط صلوٰۃ ہے اس کو نصف ایمان کیسے قرار دیا جاسکتا ہے۔

اس شبہ کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

① ایک یہ کہ حدیث میں طہارت کے اجر تضعیفی کو ایمان کے اجر اصلی کے نصف کے برابر بتلایا گیا ہے، یہ صحیح ہے کہ طہارت کا اجر تضعیفی ایمان کے اجر تضعیفی سے بہت کم ہے، اسی طرح طہارت کا اجر اصلی ایمان کے اجر اصلی کے برابر نہیں ہو سکتا، البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ طہارت کا اجر تضعیفی ایمان کے اجر اصلی کے نصف کے برابر ہو حدیث میں آیا ہے کہ اگر کوئی شخص سورۃ اخلاص پڑھتا ہے تو ثلث قرآن کے برابر ثواب ملتا ہے (۵) تو تین مرتبہ پڑھنے سے تین ثلث کے برابر ثواب ملے گا گویا پورے قرآن کو پڑھنے کا ثواب ہوگا، وہاں بھی یہی سوال ہوتا ہے اور اس کا جواب بھی یہی ہے کہ سورۃ اخلاص کو تین مرتبہ پڑھنے کا اجر تضعیفی پورے قرآن مجید کے اجر اصلی کے برابر ہے، نہ کہ اجر تضعیفی تضعیفی کے برابر ہے یا اجر اصلی کے برابر ہے۔

② دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ایمان مکفر سینات ہے، صغائر اور کبائر دونوں اس سے معاف ہو جاتے ہیں اور طہارت بھی مکفر سینات ہے، لیکن اس سے صرف صغائر ہی معاف ہوتے ہیں، تو اس لیے کہ ایمان صغائر اور کبائر دونوں کیلئے مکفر ہے اور طہارت ان میں سے ایک قسم یعنی صغائر کیلئے مکفر ہے اس لیے طہارت کو شرط الایمان اور نصف الایمان کہہ دیا گیا۔

③ تیسرا جواب یہ ہے کہ طہارت چونکہ شرط صلوٰۃ ہے اور موقوف علیہ ہے اس لیے یہاں طہارت کو صلوٰۃ کیلئے

شرط بتانا مقصود ہے ، اور بیان اہمیت کیلئے لفظ شرط کے بجائے شطر کا لفظ استعمال کر لیا گیا ہے ، جس طرح جز کے بغیر کل نہیں پایا جاسکتا اسی طرح شرط کے بغیر مشروط بھی نہیں پایا جاسکتا ، اس لیے شرط کو شطر سے تعبیر کیا گیا ہے ، اور ایمان سے مراد صلوة ہے ، چنانچہ قرآن مجید میں صلوة پر لفظ ایمان کا اطلاق ہوا ہے ، جب تحویل قبلہ کا حکم نازل ہوا تو بعض صحابہ نے سوال کیا یا رسول اللہ ہمارے وہ بھائی جو پہلے قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے رہے تھے اور اسی حالت میں ان کا انتقال ہو گیا ، ان کی ان نمازوں کا کیا ہوگا ؟ تو یہ آیت نازل ہوئی : ”مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ“ ، یاں ایمان سے مراد صلوة ہے ۔

● چوتھا جواب یہ ہے کہ شطر کے معنی نصف ہی کیلئے مخصوص نہیں ہیں بلکہ مطلق جز پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے تو آپ رہی مطلق جز کے معنی لے لیں لہذا کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

⑤ علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ ایمان سے جس طرح ظاہر کی طہارت کی توفیق ہوتی ہے انسان نماز کیلئے ایمان لانے کے بعد اپنے کپڑوں اور بدن کو نجاست غلیظہ اور خفیہ سے پاک رکھتا ہے اور بدن کو حدث اکبر اور اصغر سے پاک کرتا ہے اسی طرح ایمان کی بدولت اس کے باطن کو طہارت حاصل ہوتی ہے ، چنانچہ اس کا قلب کفر و شرک کی غلاطت سے پاک ہو جاتا ہے تو ایمان طہارت ظاہر اور باطن دونوں کا سبب ہے اور ”الطہود“ میں جو طہارت مذکور ہے اس سے ایک قسم یعنی طہارت بدن من الانجاس والاحداث مراد ہے اس لیے اس کو شطر الایمان اور نصف الایمان کہا گیا ہے ۔

⑥ حجۃ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک توجیہ یہ فرمائی ہے کہ اصل میں ایمان تخلیہ اور تخلیہ دو اجزاء سے مرکب ہے ۔

تخلیہ سے فقط طہارت ظاہر مراد نہیں ہے ، بلکہ اس کے چار مراتب ہیں :

① تطہیر الظاہر عن الاحداث وعن الاخبث والفضلات ،

② تطہیر الجوارح عن الجرائم والاثام ،

③ تطہیر القلب عن الاخلاق الذميمة ،

④ تطہیر القلب عما سوى الله تعالى ،

اور اس کے بعد پھر تخلیہ ہے ، جب بدن کو انجاس و احداث سے اور جوارح کو آثام سے پاکی حاصل ہو جاتی ہے تو پھر نماز اور طاعات کے ذریعہ اس کو زینت بخشی جاتی ہے ، اسی طرح جب قلب کو اخلاق ذمیہ سے پاک کر لیا جاتا ہے تو اخلاق حمیدہ سے اس کو مزین کیا جاتا ہے ایسے ہی جب قلب کو جمیع ماسوا اللہ سے پاک کر لیا جاتا ہے تو پھر معرفت الہی اور حق تعالیٰ کی حقیقی عظمت کے صحیح ادراک و شعور

کے ساتھ اس کو زنت حاصل ہوتی ہے ، بہر حال یہ تھلیہ کے مراتب ہیں ، یہاں پر طہور سے مراد تھلیہ ہے ، اور وہ نصف الایمان ہے (۶)

والحمد لله تمللا المیزان

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کلمہ پر اس قدر ثواب اور اجر ملتا ہے کہ اس سے میزان یعنی اعمال کو وزن کرنے والی ترازو بھر جائے ،

یہاں یہ شبہ ہوتا ہے کہ جب صرف اس کلمہ کے اجر و ثواب سے ترازو بھر جائے گی تو پھر دوسرے اعمال اس میں کیسے آئیں گے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مادیات میں یہ ہوتا ہے کہ جب کوئی ظرف کسی مادی شی سے بھر جائے تو دوسری شی اس میں نہیں آسکتی ، لیکن امر معنوی اور لطیف اشیاء میں ایسا نہیں ہوتا ، چنانچہ کئی لطیف اور نورانی اشیاء ایک ہی ظرف میں بیک وقت سما سکتی ہیں اور اس کو آپ یوں سمجھیں کہ مثلاً کسی کمرے میں ایک بلب روشن کر دیا جائے تو پورے کمرے میں اس کی روشنی پھیل جاتی ہے اور اگر اسی کمرے میں دوسرا بلب روشن کر دیا جائے تو اس کی روشنی بھی اس میں سما جائے گی۔

وسبحان الله والحمد لله تملان او تملان

یہاں راوی کو شک ہو رہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لفظ ”تملا“ مفرد کے ساتھ فرمایا ہے ، یا ”تملان“ شثنیہ کے ساتھ فرمایا ہے ، اس لیے انہوں نے دونوں کو نقل کر دیا ہے اگر ”تملان“ شثنیہ ہے تب تو کوئی شبہ نہیں ، لیکن اگر ”تملا“ صیغہ مفرد کے ساتھ ہے تو اس صورت میں اشکال ہوگا کہ ”سبحان الله والحمد لله“ دو کلمے مذکور ہیں تو پھر ان کی طرف ”تملا“ میں ضمیر مفرد لوٹانا کیسے درست ہوگا ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس کو ”کل کلمۃ منہما“ کی تاویل میں کر دیا جائے گا ، اور یا یہ کہا جائے گا کہ ”تملا“ میں ضمیر جملہ کی طرف راجع ہے اور تقدیر عبارت یوں ہوگی ”تملا الجملة الشاملة لہما“ (۷)

(۶) اس پوری تفصیل کیلئے دیکھئے التعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۱۶۱)۔

(۷) دیکھئے مرقاة (ج ۱ ص ۳۲۰)۔

یہاں چونکہ کلمے دو ہیں ، ایک ہے ”سبحان اللہ“ جس سے شوائبِ نقص سے تقدیس اور پاکی بیان کرنا مقصود ہے ، اور دوسرا کلمہ ہے ”الحمد للہ“ جس سے صفاتِ کمال کا ذکر مقصود ہے اس لیے ثواب بھی زیادہ بتلایا گیا ہے ۔

وزن اعراض کی تحقیق

یہاں پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ کلمات اعراض ہیں اور اعراض کیلئے نہ بقا ہے اور نہ جسم ، پھر کلمہ وزن ہو سکے گا ، اس شبہ کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں :

- ① اس سانس دور میں یہ اعتراض غلط ثابت ہو چکا ہے ایسے ایسے آلات ایجاد ہو چکے ہیں جن کے ذریعہ روزمرہ اعراض کی تقدیر اور صحیح اندازے کئے جاتے ہیں ، انسان کو بخار ہوتا ہے تو اس کی حرارت غیر طبعی کو تھرمائیٹر کے ذریعہ سے معلوم کر لیا جاتا ہے کہ اس کے جسم میں کتنے ڈگری حرارت پائی جاتی ہے ، اور آج تو قرنہماقرن سے قبل کی اصوات کو محفوظ بتلایا جا رہا ہے اور ان کو سننے کیلئے کوشش جاری ہے آخر صوت عرض ہی تو ہے لیکن اس کو کنٹرول کر لیا جاتا ہے اور ٹیپ ریکارڈ کے ذریعہ سے اس کو محفوظ کر کے جس وقت چاہیں سنا جاسکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اعراض کیلئے بقا بھی ہے اور ان کا وزن اور پیمائش بھی ہو سکتی ہے ۔
- ② یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ کلمات یہاں اعراض اور غیر متجسد ہوں اور دوسرے عالم میں پہنچ کر اعیان اور متجسد ہو جائیں جیسے علم اس عالم میں غیر متجسد ہے لیکن عالم رویاء میں وہ لہن کی شکل میں نظر آتا ہے ۔
- ③ اور یا یہ کہا جائے گا کہ یہاں ”سبحان اللہ“ اور ”الحمد للہ“ کی زیادتی اجر مراد ہے اور اس زیادتی اجر کے ذریعہ سے میزان کے پر ہو جانے کا ذکر مقصود ہے ۔

والصلوة نور

نماز کو نور فرمایا گیا ہے بعض حضرات نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ نماز قبر کے اندھیرے میں نور اور روشنی کا باعث ہوگی ۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ نمازی کو قیامت کے دن نماز کا اجر ایک نور کے شکل میں عطا کیا جائیگا جس کے ذریعہ وہ قیامت کی ظلمت میں روشنی حاصل کرے گا اور اس سے قرآن مجید کی اس آیت ”بَسْمِ اللّٰهِ نُوْرٌ مِّنْ بَيْنِ اَيْدِيْهِمْ وَبِاَيْمَانِهِمْ“ کی طرف اشارہ ہے ۔

بعض نے کہا کہ نماز کو نور اس لیے کہا گیا ہے کہ نماز قلب مومن کو حق تعالیٰ کی معرفت سے منور کرتی ہے۔

یہ کہنے کے جس طریقہ سے نور اور روشنی کے ذریعہ سے آدمی اندھیرے میں راہنمائی حاصل کرتا ہے اسی طرح نماز بھی گناہوں اور بے حیائی کے کاموں سے بچاتی ہے اور نیکی اور بھلائی کے کاموں کی طرف راہنمائی کرتی ہے۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس سے اشارہ ”سَيَمَاهُمُ فِيهِ وَجُوهُهُمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ“ کی طرف ہے اور مطلب یہ ہے کہ صلوٰۃ جس طرح نور قلب کا باعث ہے اسی طرح وہ چہرے کو بھی منور کرتی ہے صرف آخرت ہی میں نہیں بلکہ دنیا میں بھی نمازی کے چہرے پر وہ رونق اور نور ہوتا ہے جو بے نمازی کے چہرے پر نہیں ہوتا (۸)

والصدقة برهان

یعنی صدقہ متصدق کے ایمان پر واضح دلیل ہے چونکہ بالعموم مال کے خرچ کرنے میں نفس بخل کرتا ہے تو صدقہ کرنا ایمان ہی کی وجہ سے آسان ہوتا ہے اور متصدق کے ایمان کی دلیل بنتا ہے برخلاف منافق کہ وہ عدم اعتقاد کی بنا پر صدقہ کرنے سے دریغ کرتا ہے۔

اور یہ کہا جائیگا کہ جب قیامت کے دن صاحب مال سے اس کے مال کے متعلق سوال کیا جائیگا تو صدقہ پیش ہو کر جواب دے گا، اور صاحب مال کیلئے بطور برهان کار آمد ہوگا۔

نیز بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ صدقہ کی وجہ سے متصدق کیلئے بروز قیامت ایک ایسی علامت مقرر کی جائیگی جس کی وجہ سے وہ بحیثیت متصدق پہچانا جائیگا اور یہ علامت اس کے لیے برهان ہوگی، لہذا اس سے مصرف مال سے متعلق سوال نہیں کیا جائیگا۔ (۹)

والصبر ضیاء

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ صبر سے مراد وہ صبر ہے جو شریعت میں پسندیدہ ہو اور وہ یا تو

(۸) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۱۸)۔

(۹) شرح مسلم للنووی، حوالہ بالا۔

صبر علی الطاعتہ ہوتا ہے یا صبر عن المعصیۃ ہوتا ہے اور یا صبر فی المصیبت والکوارہ ہوتا ہے تینوں صورتیں ہو سکتی ہیں - (۱۰)

بعض نے کہا کہ یہاں صبر سے مراد صوم ہے چونکہ وہاں بھی صبر عن الاکل والشرب والجماع ہوتا ہے نیز اس پر قرینہ یہ امر ہے کہ یہاں صبر کو صلوة اور صدقہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اور صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے، یہی وجہ ہے کہ شہر رمضان کو شہر الصبر کہا گیا ہے - (۱۱)

”ضیاء“ نور ہی کی ایک خاص قسم ہے لیکن نور سے اعلیٰ ہے قرآن مجید میں ”هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا“ فرمایا گیا ہے (۱۲) شمس کیلئے ضیاء اور قمر کیلئے نور کا انتخاب ضیاء کی اولویت پر دال ہے اسی کے پیش نظر بعض حضرات نے اس حدیث سے فضیلت صوم علی الصلوة کو ثابت کیا ہے لیکن دوسرے دلائل کثیرہ سے صلوة کی فضیلت صوم پر واضح ہے -

ضیاء سے مراد یا تو ضیاء فی القلب ہے یا فی القبر ہے اور یا ضیاء فی القیامۃ مراد ہے

والقرآن حجة لک او علیک

مطلب یہ ہے کہ اگر قرآن پڑھو گے اور اس پر عمل کرو گے تو یہ تمہارے لیے حجت نافعہ ہوگا اور اگر اس پر عمل نہیں کیا تو تمہارے خلاف حجت ضارہ ہوگا -

کل الناس یغدو فبائع نفسه فمعتقها او موبقها

یعنی ہر آدمی جب سو کر اٹھتا ہے تو وہ اپنے نفس کو مشغول کرتا ہے اور کسب عمل میں لگا دیتا ہے چنانچہ اگر عمل خیر کرتا ہے تو وہ اپنے آپ کو دوزخ سے آزاد کرنے والا ہے اور اگر عمل شر کرتا ہے تو وہ اپنی ہلاکت کا سامان کرنے والا ہے -



(۱۰) شرح مسلم للنووی، حوالہ بالا۔

(۱۱) چنانچہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کی ایک طویل روایت ہے اس میں ہے: ”خطبنا رسول اللہ ﷺ فی اخر یوم من شعبان قال: یا ایہا الناس قد اظلمکم شہر عظیم (الی ان قال:) وهو شہر الصبر والصبر ثوابہ الجنة“ دیکھئے الترغیب والترہیب (ج ۲ ص ۹۳)

(۱۲) سورة یونس رقم الایة: ۵ -

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال إسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطى إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط وفي حديث مالك بن أنس فذلكم الرباط فذلكم الرباط. رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَفِي رِوَايَةِ التِّرْمِذِيِّ (۱۳)

”رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ کیا میں تمہیں وہ چیز نہ بتلا دوں جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ تمہارے گناہوں کو معاف فرمائے اور تمہارے درجات کو بلند کرے، صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کیوں نہیں؟ ضرور بتلا دیں یا رسول اللہ! آپ ﷺ نے فرمایا کہ مشقت اور تکلیف کے باوجود وضو کا پورا کرنا، مسجد کی طرف کثرت سے جانا اور ایک نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا، پس یہ رباط ہے حضرت مالک بن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ”فذلكم الرباط“ دو مرتبہ مذکور ہے اور ترمذی کی روایت میں تین مرتبہ ہے۔“

ما يمحو الله به الخطايا

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ کنایہ عن المفترت ہے اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس سے مراد گناہوں کا اعمال نامہ سے مٹا دینا مقصود ہے (۱۳)

اسباغ الوضوء على المكاره

اسباغ کے معنی اکمال کے آتے ہیں اور اس کے تین درجے ہیں:

① فرض، یعنی تمام اعضاء وضوء کو ایک ایک بار بقدر فرض دھویا جائے اور اس کا بقدر ربع راس مسح کیا جائے، ”هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة بدونہ۔“

(۱۳) الحدیث اخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۶) فی کتاب الطہارۃ، باب فضل اسباغ الوضوء علی المکاره، والترمذی فی

سننہ (ج ۱ ص ۱۸) فی ابواب الطہارۃ، باب فی اسباغ الوضوء - والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۳) فی الطہارۃ باب الفضل فی ذلك

(ای اسباغ الوضوء) واحمد فی مسندہ (ج ۲ ص ۲۳۵)۔

(۱۴) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۲۶)۔

① ست ، یعنی اعضاء وضوء کو تین تین بار دھویا جائے اور مسح راس میں استیعاب کیا جائے۔

② مستحب ، یعنی غسل ثلاث مرات کے ساتھ ساتھ اطالہ غرہ کیا جائے ، یدین کو مرتین کے بعد انصاف عضدین یا مناکب و آباط تک دھویا جائے اور رجلین کو کعبین کے بعد انصاف ساقین تک دھویا جائے یہ عمل اعضائے وضوء کے لیے قیامت کے دن زیادہ نور کا باعث ہوگا اس زیادتی نور کو اطالہ غرہ کہا جاتا ہے ، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جو اسی فصل اول کے اخیر میں مذکور ہے اس میں ہے (۱) ”ان امتی یدعون یوم القیامة غرامحجلین من آثار الوضوء فمن استطاع منکم ان یطیل غرته فلیفعل“ یہاں پر تینوں معنی مراد لئے جاسکتے ہیں۔

مکارہ

مکارہ مکروہ کی جمع ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ سخت سردی کے زمانہ میں ٹھنڈے پانی سے وضو کیا جائے جو نفس کیلئے ناگوار اور مکروہ ہوتا ہے۔

یا مراد یہ ہے کہ پانی قیمت سے ملتا ہے لیکن ٹمن مثل کے بجائے زائد قیمت وصول کی جا رہی ہے تو ایسی صورت میں تیمم کی اجازت ہے لیکن ٹمن مثل سے زائد قیمت ادا کر کے پانی حاصل کر کے اور وضو کیا جائے اور اسی طرح یہ ان تمام صورتوں کو شامل ہے جو نفس پر شاق گذرتی ہیں (۱۵)

(**) واضح رہے حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا رحمہ اللہ نے اطالہ غرہ کی اس صورت مذکورہ (یعنی یدین کو مرتین کے بعد انصاف عضدین یا مناکب تک دھونا اور رجلین کو کعبین کے بعد انصاف ساقین تک دھونا) کا انکار کیا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اطالہ غرہ کی تین صورتیں ہیں۔ ۱۔ ایک یہ کہ مواقع وضوء پر کثرت سے پانی ٹرائے۔ ۲۔ دوسرے یہ کہ خوب برصا کر دھوئے ، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ نے کیا۔ ۳۔ اور تیسرے یہ کہ خوب رگڑ رگڑ کر مواقع وضوء کو دھوئے ، اور اتنا کرے اور پانی تین بار ہا دے ، پہلی دونوں صورتیں تو مراد نہیں ہیں ، بہت بھیری شکل یہاں مراد ہے اور پہلی دو اس لیے مراد نہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین بار وضوء فرما کر ارٹلو فرمایا ”فمن زاد علی ہذا اذ نقص فقد اساء، وتعدی وظلم“ اب یہاں اشکال یہ ہے کہ جب اطالہ غرہ سے مراد دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہیں ہے تو پھر حضرت ابو ہریرہ نے دوسری صورت کیوں اختیار فرمائی؟ اس کا جواب میرے نزدیک یہ ہے اور یہی اس کا صحیح جواب بھی ہے کہ وہ لوگ عشاق کے قبیلے سے ہے۔ دیکھیے تقریر باری (ج ۲، ص ۱۵)۔

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے عمدۃ الفاری (ج ۲، ص ۲۳۹) والبحر الرائق (ج ۱، ص ۲۳) ومعارف السنن (ج ۱، ص ۲۰۰)۔

(۱۵) مرقاة (ج ۱، ص ۲۲۱)۔

وکثرة الخطى الى المساجد

اس سے یا تو بعد الدار عن المسجد کی صورت میں کثرت الاقدام الی المساجد مراد ہے لیکن اس کا مقصد یہ نہ ہوگا کہ بعد الدار عن المسجد محمود اور پسندیدہ ہے بلکہ ان لوگوں کیلئے تسلی اور تسکین کا سامان کیا گیا ہے جو غیر اختیاری طور پر مسجد سے دور آباد ہوں اور پھر صلوٰۃ باجماعت کیلئے مسجد میں آنے کا اہتمام کرتے ہوں اور قرب دار کی صورت میں کثرت آمدورفت مراد ہے اور تعلق خاطر بالمسجد کی فضیلت بیان ہو رہی ہے (۱۶)

وانتظار الصلوٰۃ بعد الصلوٰۃ

اس سے یا تو انتظار فی المسجد مراد ہے یعنی مسجد میں ایک نماز پڑھ کر دوسری نماز کے انتظار میں بیٹھا رہے یا عام ہے خواہ مسجد میں ہو یا باہر یعنی اگر مسجد سے لگے تب بھی دل دوسری نماز میں لگا رہے (۱۷) چنانچہ حدیث میں اس کی بہت بڑی فضیلت بیان کی گئی ہے بخاری میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”سبعة يظلمهم الله في ظله يوم لا ظل الا ظله“ ان سات میں ”ورجل قلبه معلق في المساجد“ کو بھی ذکر کیا گیا ہے (۱۸)

فذ لكم الرباط

یہ اشارہ ہے کہ قرآن مجید میں ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“ (۱۹) فرمایا گیا ہے اس مرابطہ سے یہی ”انتظار الصلوٰۃ بعد الصلوٰۃ“ مراد ہے مرابطہ کا اطلاق دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے پر ہوتا ہے آپ ﷺ نے بتلایا کہ وہ تو مرابطہ ہے ہی لیکن حقیقی مرابطہ جس کا ذکر قرآن میں کیا گیا ہے وہ ”انتظار الصلوٰۃ بعد الصلوٰۃ“ ہے (۲۰) اور یا یہ کہئے کہ آپ ﷺ کا مقصد یہ ہے کہ جس طرح حدود دارالاسلام کی حفاظت کرنا مرابطہ ہے

(۱۶) مرقاۃ (ح ۱ ص ۳۲۲)۔

(۱۷) مرقاۃ (ح ۱ ص ۳۲۲)۔

(۱۸) صحیح بخاری (ح ۱ ص ۹۰-۹۱) ”باب من جلس فی المسجد ينتظر الصلوٰۃ وفضل المساجد“۔

(۱۹) سورۃ آل عمران، رقم الآیة: ۲۰۰۔

(۲۰) التلمیح الصحیح (ح ۱ ص ۱۶۳)۔

اسی طرح ”انتظار الصلوة بعد الصلوة“ بھی اس میں داخل ہے دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت میں کفار و مشرکین اور اعداء اسلام کی مدافعت مقصود ہوتی ہے اور اس عمل میں شیطان کی مدافعت ہوتی ہے جو اسلام اور اہل اسلام کا سب سے بدترین اور بڑا دشمن ہے۔

”ذلکم“ اسم اشارہ جو بعید کیلئے آتا ہے اس سے مشارالیه کی عظمت اور بعد رتبی کی طرف اشارہ ہوتا ہے اس کا مشارالیه ”انتظار الصلوة بعد الصلوة“ بھی ہو سکتا ہے اور بتاویل ”کل واحد منها“ امور ثلاثہ مذکورہ بھی ہو سکتے ہیں (۲۱)



❁ وعن عثمان رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ فأحسن الوضوء خرجت خطاياها من جسده حتى تخرج من تحت أظفاره متفق عليه (۲۲)

”رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جو شخص اچھی طرح وضو کرے تو اس کے گناہ اس کے بدن سے نکل جاتے ہیں یہاں تک کہ اس کے ناخنوں کے نیچے سے بھی گناہ نکل جاتے ہیں۔“

فاحسن الوضوء

یعنی سنن اور مستحبات کی رعایت رکھتے ہوئے وضو کیا جائے۔

خرجت خطاياها

ابن العریبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ خطایا چونکہ اعراض ہیں ان کے لیے جہاں نہیں ہے لہذا ان کو دخول اور خروج کے ساتھ متصف نہیں کیا جاسکتا ہے اس لیے کہا جائیگا کہ یہاں خروج خطایا کناہ عن

(۲۱) دیکھئے لمعات التقيح (ج ۲ ص ۴)۔

(۲۲) الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۱۲۵) فی کتاب الطهارة، باب خروج الخطايا مع ماء الوضوء، تفرد مسلم بهذا اللفظ ولنا

اقتصار السنن فی الترغیب علی عزوه لمسلم وقال الفاری قال عبدالمزیز الابهری فی منهاج المشکاة فیہ انه من افراد مسلم وقال من

المکی کذا فی جامع الاصول واقتصر شیخ الاسلام والحافظ ابن حجر العسقلانی فی مہدایة الرواة الی تخریج المصالح

والمشکاة علی عزوه لمسلم - انتہی - کذا فی تعلیقات لمعات التقيح (ج ۲ ص ۵)۔

المفترت ہے۔

لیکن حافظ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہی ہے کہ اس کو حقیقت پر محمول کیا جائے کیونکہ خطایا سے ظاہر اور باطن میں سیاہی پیدا ہوتی ہے چنانچہ حدیث میں آتا ہے: "ان المؤمن اذا اذنب كانت نكته سوداء في قلبه فان تاب ونزع واستغفر صقل قلبه فان زاد زادت فذلك الران الذي ذكره الله في كتابه كلابل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون" (۱)

اسی طرح ابن خزیمہ کی ایک روایت میں ہے: "الحجر الاسود ياقوتة بيضاء من يواقيت الجنة، وانما سودته خطايا المشركين" (۲)

ان روایات سے معلوم ہوا کہ خلیہ کا اثر جسد پر ہوتا ہے اس لیے کہا جائیگا کہ حدیث میں خطایا کے اثر کا خروج مراد ہے (۳)



﴿وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُسْلِمُ أَوْ الْمُؤْمِنُ فَغَسَلَ وَجْهَهُ خَرَجَ مِنْ وَجْهِهِ كُلُّ خَطِيئَةٍ نَظَرَ إِلَيْهَا بِعَيْنَيْهِ مَعَ الْمَاءِ أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ فَإِذَا غَسَلَ بَدَنَهُ خَرَجَ مِنْ بَدَنِهِ كُلُّ خَطِيئَةٍ كَانَتْ بَطَشَتْهَا يَدَاهُ مَعَ الْمَاءِ أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ فَإِذَا غَسَلَ رِجْلَيْهِ خَرَجَ كُلُّ خَطِيئَةٍ مَشَتْهَا رِجْلَاهُ مَعَ الْمَاءِ أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ حَتَّى يُخْرَجَ نَقِيًّا مِنَ الذُّنُوبِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ﴾ (۴)

”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب کوئی مسلمان بندہ یا فرمایا مومن وضو کا ارادہ کرتا ہے اور اپنے چہرے کو دھوتا ہے تو پانی کے ساتھ یا فرمایا پانی کے آخری قطرہ کے ساتھ اس کے وہ تمام گناہ جن کی

(۱) سنن ابن ماجہ (ص ۳۱۳) باب ذکر الذنوب۔

(۲) دیکھئے الترغیب والترہیب (ج ۲ ص ۱۹۳)۔

(۳) دیکھئے التعلیق المصیح (ج ۱ ص ۱۴۳، ۱۴۴)۔

(۴) الحدیث اخرجه مسلم (ج ۱ ص ۱۲۵) فی کتاب الطهارة، باب خروج الخطايا مع ماء الوضوء، والترمذی (ج ۱ ص ۲-۳) فی

ابواب الطهارة، باب ماجاء فی فضل الطهور، وما لک فی الموطا (ص ۲۱) فی جامع الوضوء۔

طرف اس نے اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا اس کے منہ سے خارج ہو جاتے ہیں، پھر جب وہ دونوں ہاتھوں کو دھوتا ہے تو ہاتھوں کے وہ تمام گناہ جن کو اس نے اپنے ہاتھوں سے کیا تھا پانی کے ساتھ یا فرمایا پانی کے آخری قطرہ کے ساتھ اس کے ہاتھوں سے خارج ہو جاتے ہیں، پھر جب وہ دونوں پاؤں کو دھوتا ہے تو اس کے وہ تمام گناہ جن کی طرف وہ پاؤں سے چلا تھا پانی کے ساتھ یا فرمایا پانی کے آخری قطرہ کے ساتھ اس کے پاؤں سے خارج ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ وہ گناہوں سے پاک ہو جاتا ہے۔“

خرج من وجهه کل خطیئة

یہاں بھی خروج خطیئہ میں وہی تاویلات ہوگی جن کو پہلی روایت میں ذکر کیا گیا ہے

ایک اشکال اور اس کے جوابات

یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ غسل وجہ میں خروج خطایا صرف عینین سے ذکر کیا گیا ہے حالانکہ وجہ میں انف اور فم دوسرے اعضاء بھی داخل ہیں تو پھر عینین کے ذکر کی وجہ تخصیص کیا ہے؟ اس اشکال کے کئی جواب دئے گئے ہیں

① یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ غسل وجہ کے وقت عینین بند ہو جاتی ہیں تو شاید خروج خطایا عینین سے نہ ہوتا ہو اس لیے خاص طور پر ان کا ذکر کیا گیا، برخلاف دیگر اعضاء کے کہ ان کا غسل ہو جاتا ہے وہاں اس طرح کا شبہ نہیں ہوتا۔

② یہاں پر روایت میں اختصار ہے روایت کے دوسرے طرق میں وجہ کے دوسرے اجزاء کا بھی ذکر موجود ہے چنانچہ اسی باب کی فصل ثالث میں حضرت عبداللہ صناہجی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے :

”قال: قال: رسول اللہ ﷺ: اذا توجضا العبد المؤمن فمضمض خرجت الخطايا من فيه واذا استنثر خرجت الخطايا من انفه فاذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من تحت اشفار عينيه فاذا غسل يده خرجت الخطايا من يده حتى تخرج من تحت اظفار يده فاذا مسح براسه خرجت الخطايا من راسه حتى تخرج من اذنيه فاذا غسل رجله خرجت الخطايا من رجله حتى تخرج من تحت اظفار رجله ثم كان مشبه الى المسجد وصلاته نافله له“

③ اور یا یہ کہا جائیگا کہ عینین کی تخصیص بلذکر ان کی اہمیت کی وجہ سے کر دی گئی ہے لان العین طلبیة

القلب ورائدہ ، یعنی قلب کو جس قدر امور کا احساس ہوتا ہے ان میں اکثر و بیشتر اشیاء کا احساس بواسطۃ العینین ہوتا ہے قلب سے پہلے عینین کسی چیز کا ادراک کرتی ہیں تو اس اہمیت اور خصوصیت کی بنا پر عینین کے ذکر پر اکتفا کیا گیا (۵)

مع الماء او مع آخر قطر الماء

یہاں ”او“ بظاہر شک راوی کیلئے ہے کہ آپ نے یا مع الماء فرمایا مع آخر قطر الماء فرمایا راوی کو اس میں شک ہے ، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ترویج کیلئے ہو یعنی آپ نے مع الماء او مع آخر قطر الماء پوری عبارت ارشاد فرمائی اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ ﷺ نے فرمایا پانی کے ساتھ ساتھ خطایا کا خروج ہوتا ہے یا پھر اگر ساتھ ساتھ نہیں تو قطرہ اخیرہ کے ساتھ تو ہو ہی جاتا ہے (۶)

حتى ینخرج نقیما من الذنوب

اس سے مراد صفائے پاک ہو جانا ہے چونکہ حسنات سے کفارہ صرف صفائے پاک ہوتا ہے ، البتہ اگر یہ کہا جائے کہ جب مشفق پر حکم لگایا جاتا ہے تو اس کا ماخذ اشتقاق اس حکم کیلئے علت ہوا کرتا ہے اور یہاں ”اذاتوضا العبد المسلم او المؤمن“ فرمایا ہے تو یہ حکم مسلم یا موہن پر لگایا گیا ہے لہذا حکم کی علت اسلام یا ایمان ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ صفت اسلام یعنی تقویض کامل یا صفت ایمان یعنی تصدیق کامل کو ملحوظ رکھ کر جب بندہ وضو کرتا ہے تو مغفرت سینات ہوتی ہے تو اس صورت میں کبائر کی مغفرت بھی ہو جاتی ہے چونکہ ان صفات کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ اپنے گناہوں پر شرمندہ اور پشیمان ہو اور آئندہ کیلئے ترک کا عزم مصمم کرے اور یہی توبہ کا حاصل ہے اور ظاہر ہے کہ توبہ سے کبائر کی معافی ہو ہی جاتی ہے (۷)



(۵) دیکھئے مرقاۃ (ج ۱ ص ۳۲۳)۔

(۶) مرقاۃ حوالہ بالا۔

(۷) دیکھئے الکوکب الدرہ (ج ۱ ص ۳۲)۔

﴿ وعن عثمان قال قال رسول الله ﷺ ما من امرء مسلم شحضره صلاة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها إلا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم يؤت كبيرة وذلك الدهر كله رواه مسلم (۸) ﴾

”سرور دو عالم جناب رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ کوئی بھی مسلمان فرض نماز کا وقت آنے پر جب اچھی طرح وضو کرے اور اچھی طرح نماز میں خشوع و رکوع کو اختیار کرے تو اس کی یہ نماز ان گناہوں کا کفارہ ہو جاتی ہے جو اس نے نماز سے پہلے کئے تھے بشرطیکہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب نہ کیا ہو اور یہ فضیلت ہمیشہ ہر زمانہ میں جاری رہتی ہے۔“

فیحسن وضوءها وخشوعها وركوعها

احسان وضو سے اسباق وضو مراد ہے احسان خشوع سے مراد یہ ہے کہ قلب پورے طریقہ پر حق تعالیٰ کی عظمت اور اپنی عاجزی کو محسوس کر رہا ہو اور احسان رکوع سے جملہ ارکان صلوٰۃ کا برعایت آداب ادا کرنا مراد ہے رکوع کی تخصیص ماعدہ کی نفی کیلئے نہیں ہے۔

حدیث مذکور میں تخصیص رکوع کی وجوہات

① یہاں رکوع کی تخصیص اس لیے کی گئی ہے کہ رکوع صرف اس امت کے ساتھ مخصوص ہے یہود و نصاریٰ کی نمازوں میں رکوع مشروع نہیں تھا اس امتیازی خصوصیت کے پیش نظر یہاں صرف رکوع کا ذکر کیا گیا۔

② یا یہ کہا جائیگا کہ رکوع کی ادائیگی چونکہ نسبت سجدہ کے مشکل ہے یہی وجہ ہے کہ فقہاء اجمال رکوع پر قادر نہیں ہوتے اس لیے رکوع کی تخصیص کی گئی۔

③ اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ مدرک رکوع مدرک رکعت شمار ہوتا ہے اس بنا پر احسان رکوع اور اتمام رکوع کی اہمیت بھی زیادہ ہوگی تو یہاں رکوع کی تخصیص بالذکر اسی اہمیت کے پیش نظر ہے۔

④ نیز ارکان صلوٰۃ میں رکوع ہی وہ پہلا رکن ہے جس کی وجہ سے مصلیٰ غیر مصلیٰ سے ممتاز ہو جاتا ہے اس

(۸) الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۱۶۱) فی کتاب الطہارۃ، باب فضل الوضوء والصلوٰۃ عقبہ۔

لیے احسان رکوع کا اہتمام بھی زیادہ ہونا چاہیے (۹)

مالم یؤت کبیرۃ

اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ نماز کا کفارہ صغائر ہونا عدم ارتکاب کبائر کے ساتھ مشروط ہے اگر کبائر کا ارتکاب ہوگا تو نماز صغائر کیلئے کفارہ نہیں بنے گی قرآن مجید کی آیت ”اِنْ تَجَنَّبُوا کِبَائِرَ مَا تَنهَوْنَ عَنْهُ نَكْفِرْ عَنْكُمْ مَسِيئَاتِكُمْ“ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے لیکن علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”معناه ان الذنوب کلها تغفر الا الکبائر“، یعنی نماز کے ذریعہ سوائے کبائر کے باقی سارے گناہ معاف ہو جاتے ہیں یہ مطلب نہیں ہے کہ صغائر کی معافی اس وقت ہوتی ہے جب کبائر کا ارتکاب نہ کیا جائے اگر کبائر کا ارتکاب کیا جائیگا تو صغائر کی معافی نہیں ہوگی اس لیے کہ اگرچہ اس معنی کا بھی احتمال موجود ہے لیکن سیاق حدیث اس کا انکار کرتا ہے۔

چنانچہ قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اہل سنت کا مذہب قرار دیا ہے اور فرمایا کہ گناہ کبیرہ کی معافی کیلئے توبہ ضروری ہے الایہ کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اپنی رحمت اور فضل سے معاف فرمائے (۱۰)

وذلك الدهر كله

یعنی نماز کا کفارہ ذنوب ہونا نہ تو کسی زمانہ کے ساتھ مخصوص ہے نہ کسی مکان کے ساتھ اور نہ ہی کسی فرض کے ساتھ بلکہ یہ فضیلت ہر زمانہ میں تمام فرائض کے ساتھ قائم رہتی ہے۔



❁ وعنه ❁ أَنَّهُ تَوَضَّأَ فَأَفْرَغَ عَلَى يَدَيْهِ ثَلَاثًا ثُمَّ تَمَضَّمْضَ وَأَسْتَنْثَرُ ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا ثُمَّ غَسَلَ يَدَهُ الْيُمْنَى إِلَى الْمِرْفَقِ ثَلَاثًا ثُمَّ غَسَلَ يَدَهُ الْبُسْرَى إِلَى الْمِرْفَقِ ثَلَاثًا ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَهُ الْيُمْنَى ثَلَاثًا ثُمَّ الْبُسْرَى ثَلَاثًا ثُمَّ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ

(۹) دیکھئے لمعات التقیح (ج ۲ ص ۶)۔

(۱۰) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۲۱)۔

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَوَضًا مَعُوًّا وَضُؤِي هَذَا ثُمَّ قَالَ مَنْ نَوَضًا مَعُوًّا وَضُؤِي هَذَا ثُمَّ يُصَلِّي رَكَعَتَيْنِ لَا يُحَدِّثُ نَفْسَهُ فِيهِمَا بِشَيْءٍ غَيْرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَالْفُضْلُ لِلْبُخَارِيِّ (۱۱)

”حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ وضو کیا چنانچہ انہوں نے پہلے اپنے ہاتھوں پر تین مرتبہ پانی ڈالا پھر تین مرتبہ کلی کی اور ناک صاف کی پھر تین مرتبہ منہ دھویا پھر تین مرتبہ اپنا دایاں ہاتھ کہنی تک دھویا پھر بائیں ہاتھ کہنی تک دھویا پھر اپنے سر کا مسح کیا پھر اپنا دایاں پیر تین مرتبہ دھویا پھر بائیں پیر تین مرتبہ دھویا اور پھر فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو اسی طرح وضو کرتے دیکھا ہے جس طرح اب میں نے وضو کیا پھر فرمایا کہ جو شخص میرے اس وضو کی مانند وضو کرے اور دوران نماز اپنے دل سے باتیں نہ کرے (یعنی مکمل دھیان اور استحضار سے نماز پڑھے) تو اس کے تمام پچھلے گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں۔“

واستشر

استشار ”اخراج الماء من الانف بعد الاستنشاق“ کو کہتے ہیں اور استنشاق ”جذب الماء بالنفس الى اقصى الانف“ کو کہا جاتا ہے (۱۲) ، استشار کیلئے چونکہ استنشاق لازم ہے اس لیے یہاں فقط استشار کے ذکر پر اکتفا کیا گیا

لا يحدث نفسه فيهما بشيء

یہاں امور دنیا کی نفی مراد ہے اور استحضار قلب کو بیان کیا گیا ہے جمہور کی رائے یہ ہے کہ اختیاری خیالات کی نفی مقصود ہے غیر اختیاری خیالات کا انسان مکلف نہیں لہذا اگر غیر اختیاری خیالات آئیں اور وہ ان سے اعراض کرتا رہے تو یہ مضر نہیں ہے اور اس فضیلت میں کوئی کمی نہیں آئیگی (۱۳)

(۱۱) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۵۹) فی کتاب الصوم ، باب السواک الرطب والیابس للصائم ، ومسلم

(ج ۱ ص ۱۱۹ - ۱۲۰) فی کتاب الطہارۃ ، باب صفة الوضوء وکماله ، وابو داؤد (ج ۱ ص ۱۳) فی کتاب الطہارۃ ، باب صفة وضوء

النبي ﷺ ، والنسائی (ج ۱ ص ۲۶) فی الطہارۃ باب المضمضة والاستنشاق - والدارقطنی (ج ۱ ص ۸۳) فی کتاب الطہارۃ ، باب

وضوء رسول الله ﷺ - (۱۲) دیکھئے شرح الطیبی (ج ۲ ص ۱۴) - (۱۳) دیکھئے شرح الطیبی (ج ۲ ص ۱۴) -

نیز اس بشارت عظیمہ کے پیش نظر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس نماز میں اختیاری غیر اختیاری کسی قسم کا خیال نہیں آنا چاہیے اور یہ کوئی ناممکن چیز نہیں جب بندہ کوشش کرتا ہے اور ریاضت و مجاہدہ کے ذریعہ سے نفس پر غلبہ حاصل کر لیتا ہے تو ایسا بھی ہوتا ہے کہ نہ اختیاری خیال آتا ہے اور نہ غیر اختیاری اگر یہی مراد ہو تو کچھ بعید نہیں، ظاہر ہے کہ اگر ایسا ہونا ممکن نہ ہوتا تو آپ ﷺ اس کا ذکر ہی نہ فرماتے۔



﴿ وَعَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يَتَوَضَّأُ فَيُبْلِغُ أَوْ فَيَسْبِغُ الْوُضُوءَ ثُمَّ يَقُولُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ، وَفِي رِوَايَةٍ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا فُتِحَتْ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ هَكَذَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۳) ﴾

”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم میں جو شخص وضو کرے اور اچھی طرح وضو کرے پھر کہے ”اشھدان لا الہ الا اللہ وان محمدا عبده ورسوله“ اور ایک روایت میں ہے (کہ اس طرح کہے) ”اشھدان لا الہ الا اللہ وحده لا شریک له واشھدان محمدا عبده ورسوله“ تو اس کے لیے جنت کے آٹھوں دروازے کھول دیئے جاتے ہیں جس دروازے میں سے اس کا جی چاہے داخل ہو۔“

(۱۳) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۲۲) فی کتاب الطہارۃ ، باب الذکر المستحب عقب الوضوء ، و ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۲ ، ۲۳) فی کتاب الطہارۃ ، باب ما یقول الرجل اذا توضع - والترمذی (ج ۱ ص ۱۸) فی ابواب الطہارۃ ، باب ما یقال بعد الوضوء - والنسائی (ج ۱ ص ۳۵) فی الطہارۃ ، باب القول بعد الفراغ من الوضوء - وابن ماجہ (ج ۱ ص ۳۶) فی کتاب الطہارۃ ، باب ما یقال بعد الوضوء واحمد فی مسنده (ج ۳ ص ۱۳۵ ، ۱۳۶)۔

اعلم ان حدیث عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ و حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہما اللی قبلہما حدیث واحد لکن صدر الحدیث سمع عقبہ من رسول اللہ ﷺ و بانیہ تکلم بہ النبی ﷺ قبل حضور عقبہ فاخرہ بہ عمر ، و قصتہ فی صحیح مسلم و صحیح ابن حبان ، کلا فی تعلیقات لمعات التفتیح (ج ۲ ص ۹) بتغیر بصر۔

فیبلغ او فیسبغ
فیبلغ اور فیسبغ میں راوی کو شک ہے کہ ان میں سے کون سا لفظ ارشاد فرمایا تھا معنی دونوں کے
ایک ہی ہیں، ابلاغ اور اسباغ اکمال کے معنی میں ہیں۔

ثم يقول اشهد

وضو کرنے کے بعد کلمہ شہادت پڑھنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ جسم اور ظاہری اعضاء کی
طہارت کے ساتھ ساتھ باطنی بھی حاصل ہو جائے۔

فتحت له ابواب الجنة الثمانية

الواب ثمانية کا کھول دیا جانا یہ مومن کی تعظیم اور تکریم کیلئے ہے ورنہ دخول جنت تو ایک ہی
دروازہ سے ہوگا اور یہی کافی بھی ہے۔

ایک اعتراض

آخر میں صاحب مشکوٰۃ نے صاحب مصابیح پر ایک اعتراض کیا ہے کہ صاحب مصابیح نے جو یہ
حدیث ”من توضا فاحسن الوضوء“ کو صحاح میں نقل کیا ہے یہ مناسب نہیں ہے کیونکہ یہ روایت
صحیحین میں موجود نہیں ہے بلکہ بعینہ یہ روایت جامع ترمذی میں مذکور ہے لہذا اس روایت کو بجائے صحاح
کے حسان میں نقل کرنی چاہیئے تھی (۱۵)



﴿ وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن أمي بدعون
يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل ﴾

“متفق علیہ“ (۱۶)

”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ قیامت کے دن میری امت اس حال میں پکاری جائیگی کہ وضو کی وجہ سے ان کے چہرے روشن ہوں گے اور اعضائے وضو چمکتے ہوں گے لہذا جتنا تم سے ہو سکے اپنی اس چمک کو برہاؤ۔“

غرا

یہ اغر کی جمع ہے جس کے معنی ہیں سفید چہرہ، اور یہ ”غرة“ سے ماخوذ ہے اور یہ اصل میں اس سفید نشان کو کہتے ہیں جو گھوڑے کے پیشانی پر ہوتا ہے پھر اس میں عموم پیدا ہو گیا یعنی ہر سفید اور چمکدار چیز پر اب اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

منحجلین

منحجل کی جمع ہے اور یہ حجل سے مشتق ہے جس کے معنی بیڑی اور قید کے آتے ہیں منجل اس واہ کو کہا جاتا ہے جس کے پاؤں اس کے باقی رنگ کے برعکس سفید ہوتے ہیں یعنی گویا کہ اس کے پاؤں قید بیاض کے ساتھ مقید ہیں لیکن یہاں اعضاء وضو پر وضو کا وہ اثر مراد ہے جو روشن اور نورانی ہوگا اور مطلب یہ ہے کہ روز محشر میں جب ان کو علی رؤس الاشهاد یا جنت میں جانے کیلئے پکارا جائیگا تو یہ دیگر امتوں کے درمیان سے اس طرح ممتاز ہو کر آئیں گے کہ ان کے اعضاء وضو روشن اور چمکدار ہوں گے (۱۷)

الفصل الثالث

﴿ وَعَنْ شَيْبِ بْنِ أَبِي رَوْحٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَّامَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى صَلَاةَ الصُّبْحِ فَقَرَأَ الرُّومَ فَأَلْتَبَسَ

(۱۶) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۵) فی کتاب الوضوء، باب فضل الوضوء والغر المحجلون من آثار الوضوء

ومسلم (ج ۱ ص ۱۲۶) فی کتاب الطہارۃ، باب استحباب اطالۃ الغرة والتحجیل فی الوضوء - واحمد فی مسنده (ج ۲

ص ۳۳۳، ۳۶۲، ۳۰۰، ۵۲۳)۔

(۱۷) دیکھئے مرآة (ج ۱ ص: ۳۲۴، ۳۲۸)۔

عَلَيْهِ فَلَمَّا صَلَّى قَالَ مَا بَالُ أَقْوَامٍ يُصَلُّونَ مَعَنَا لَا يُحْسِنُونَ الطُّهُورَ وَإِنَّمَا يَلْبَسُونَ عَلَيْنَا
الْقُرْآنَ أَوْ أَوَائِكَ رَوَاهُ النَّسَائِيُّ (۱۸)

”حضرت شیب بن ابی روح نے رسول اللہ ﷺ کے اصحاب میں سے کسی صحابی سے یہ روایت نقل کی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے (ایک مرتبہ) صبح کی نماز پڑھی اور نماز میں آپ ﷺ نے سورہ روم کو پڑھا تو آپ ﷺ کو اس میں مشابہ لگا، چنانچہ جب آپ ﷺ نماز پڑھ چکے تو فرمایا لوگوں کو کیا ہوا ہے کہ ہمارے ساتھ نماز پڑھتے ہیں اور اچھی طرح وضو نہیں کرتے اور اس وجہ سے یہ لوگ ہم پر قرآن میں اشتباہ ڈالتے ہیں“

اس سے معلوم ہوا کہ کسی بھی عبادت کے سنن اور مستحبات جو درحقیقت فرائض کیلئے مکملات ہوتے ہیں ان میں کوتاہی اور تصور برتے سے نہ صرف یہ کہ اپنے اوپر غلط اثر مرتب ہوتا ہے بلکہ دوسرے بھی اس سے متاثر ہوتے ہیں بالخصوص جناب رسول اکرم ﷺ کا متاثر ہونا تو اس کی واضح دلیل ہے کہ یقیناً دوسرے پر بھی ایسے اعمال کا زیادہ اثر ہوتا ہے چنانچہ اس حدیث میں ان لوگوں کیلئے سامان عبرت ہے جو اہل فسق اور اہل بدعت کی صحبت اختیار کئے ہوئے ہیں (۱۹)



﴿ وَعَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي سَلِيمٍ قَالَ عَدَّ هُنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَدِي أَوْ فِي يَدِي قَالَ النَّسَائِيُّ نِصْفُ الْمِيزَانِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ بِمَلَأُهُ وَالتَّكْبِيرُ بِمَلَأُهُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَالصَّوْمُ نِصْفُ الصَّبْرِ وَالطُّهُورُ نِصْفُ الْإِيمَانِ رَوَاهُ
الْتِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ (۲۰)

”قبیلہ بنی سلیم کے ایک شخص سے یہ روایت مروی ہے کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ان

(۱۸) الحدیث اخرجہ النسائی (ج ۱ ص ۱۵۱) فی کتاب الافتتاح، باب القراءة فی الصبح بالروم۔

(۱۹) مرقاة (ج ۱ ص ۳۳۰)۔

(۲۰) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۲ ص ۱۹۱) فی ابواب الدعوات، باب بلا ترجمة واحمد فی مسنده (ج ۳ ص ۲۶۰)۔

باتوں کو (جو آگے مذکور ہیں) میزے ہاتھ پر یا اپنے ہاتھ پر شمار کیا (چنانچہ) آپ ﷺ نے فرمایا ”سماں اللہ“ کہنا آدھی ترازو کو بھردیتا ہے ”الحمد للہ“ کہنا (پوری) ترازو کو بھردیتا ہے اور ”اللہ اکبر“ کہنا اس چیز کو جو آسمان اور زمین کے درمیان ہے بھردیتا ہے روزہ آدھا صبر ہے اور طہارت آدھا ایمان ہے۔“

التسبیح نصف المیزان والحمد لله یملاہ

سماں اللہ کہنا آدھی ترازو کو بھردیتا ہے اور الحمد للہ کہنا پوری ترازو کو بھردیتا ہے ، یا تو یہ مطلب ہے کہ سماں اللہ سے آدھی ترازو بھری تھی اور الحمد للہ کہنے سے وہ پوری بھر جاتی ہے ، یا سماں اللہ سے آدھی ترازو بھرے گی آدھی خالی رہے گی اور الحمد للہ کا ثواب زیادہ ہے اس سے پوری ترازو بھرتی ہے ، سماں اللہ میں تقدیس ہے اور الحمد للہ میں تمام صفات کمال کا اثبات ہے ، ”والطہور نصف الایمان“ کی تشریح پہلے آچکی ہے۔

والصوم نصف الصبر

یہاں صوم کو نصف صبر فرمایا گیا ہے اس لیے کہ جس طرح شہوت بطن اور شہوت فرج سے متعلق صبر ہوتا ہے اسی طرح ان کے علاوہ بعض امور ہیں جن میں صبر کی ضرورت پیش آتی ہے تو صوم میں چونکہ شہوت بطن اور فرج کے سلسلے میں صبر پایا جاتا ہے اس لیے صوم کو نصف الصبر کہا گیا ہے۔



﴿ وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ الصَّنَابَعِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُؤْمِنُ فَمَضْمَضَ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ فَمِهِ وَإِذَا اسْتَنْشَرَ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ أَنْفِهِ فَإِذَا غَسَلَ وَجْهَهُ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ وَجْهِهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ تَحْتِ أَشْفَارِ عَيْنَيْهِ فَإِذَا غَسَلَ بَدْيَهُ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ بَدْيِهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ تَحْتِ أَظْفَارِ بَدْيِهِ فَإِذَا مَسَحَ بِرَأْسِهِ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ رَأْسِهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ أُذُنَيْهِ فَإِذَا غَسَلَ رِجْلَيْهِ خَرَجَتِ الْخَطَايَا مِنْ رِجْلَيْهِ حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ

تَعَتِ أَظْفَارِ رِجْلَيْهِ ثُمَّ كَانَ مَشِيَهُ إِلَى الْمَسْجِدِ وَصَلَاتُهُ نَافِلَةً لَهُ رَوَاهُ مَالِكٌ وَالنَّسَائِيُّ (۲۱)

”رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ جب مومن بندہ وضو کرتا ہے اور کلی کرتا ہے تو گناہ اس کے منہ سے خارج ہو جاتے ہیں جب ناک صاف کرتا ہے تو گناہ اس کی ناک سے خارج ہو جاتے ہیں، جب چہرہ دھوتا ہے تو گناہ اس کے چہرہ سے خارج ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ اس کی آنکھوں کی پلکوں کے نیچے سے بھی گناہ نکل جاتے ہیں جب دونوں ہاتھ دھوتا ہے تو گناہ اس کے ہاتھوں سے خارج ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ اس کے ہاتھوں کے ناخنوں کے نیچے سے بھی نکل جاتے ہیں، جب سر کا مسح کرتا ہے تو گناہ اس کے سر سے خارج ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ اس کے کانوں سے بھی نکل جاتے ہیں جب پاؤں کو دھوتا ہے تو گناہ اس کے پاؤں سے خارج ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ اس کے پاؤں کے ناخنوں کے نیچے سے بھی نکل جاتے ہیں، پھر مسجد کی طرف اس کا چلنا اور نماز پڑھنا اس کے واسطے زیادتی ہوتی ہے۔“

فاذا مسح براسه خرجت الخطايا من راسه حتى تخرج من اذنيه

آگے مسئلہ آئیگا کہ حضرات حنفیہ کے ہاں مسح اذنین بماء الراس ہونا چاہیئے ماء جدید کی ضرورت نہیں جب کہ حضرات شوافع مسح اذنین کیلئے ماء جدید کے قائل ہیں ان کے نزدیک مسح اذنین کیلئے ماء راس کافی نہیں اس روایت سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے چونکہ مسح راس کے ساتھ جب خروج خطایا کا ذکر کیا گیا تو خروج خطایا من الاذنین کو بھی ذکر کیا اس سے معلوم ہوا کہ اذنین حکم مسح میں راس کے ساتھ شریک ہیں لہذا ماء راس ہی سے اذنین کا بھی مسح کیا جائیگا ماء جدید لینے کی ضرورت نہیں۔

ثم كان مشيه الى المسجد وصلوته نافلة له

یعنی جب وضو کی وجہ سے اس کے گناہ معاف ہو گئے اور وہ گناہ سے پاک و صاف ہو چکا تو اب اس کا مسجد کی طرف چلنا اور نماز پڑھنا اس کے واسطے اجر میں مزید اضافے کا ذریعہ ہوگا اور رفع درجات کا سبب بنے گا (۲۲)

(۲۱) الحدیث أخرجه النسائي (ج ۱ ص ۲۹) فی الطہارۃ، باب مسح الاذنين مع الراس وما يستدل به على انهما من الراس، ومالك فی الموطأ (ص ۲۰، ۲۱) فی الطہارۃ، باب جامع الوضوء - وابن ماجه (ص ۲۳) فی ابواب الطہارۃ، باب ثواب الطهور، واحمد

(۲۲) دیکھئے مرآة (ج ۱ ص ۳۳۱-۳۳۲)۔

﴿ وعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى المقبرة فقال السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لأحقون وددت أنا قد رأينا إخواننا قالوا أو لسن إخوانك يا رسول الله قال أنتم أصحابي وإخواننا الذين لم يأتوا بعد فآلوا كيف تعرف من لم يأت بعد من أمتك يا رسول الله فقال أرأيت لو أن رجلاً له خيل غر محجلة بين ظهرخي خيل دهم بهم ألا يعرف خيله قالوا بلى يا رسول الله قال فإنهم يأتون غرًا محجلين من الوضوء وآنأ فرطهم على الحوض رواه مسلم (۲۳) ﴾

”رسول اللہ ﷺ (ایک مرتبہ) قبرستان آئے تو آپ ﷺ نے فرمایا اے مؤمنین کی جماعت تم پر سلامتی ہو اور ہم بھی ان شاء اللہ تم سے ملنے والے ہیں اور میں اس بات کی تمنا رکھتا ہوں کہ ہم اپنے بھائیوں کو دیکھیں، صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ کیا ہم آپ ﷺ کے بھائی نہیں ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا تم میرے صحابہ (رفیق) ہو اور ہمارے بھائی وہ ہیں جو ابھی (دنیا میں) نہیں آئے، صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ آپ ﷺ کی امت میں سے جو لوگ ابھی نہیں آئے انہیں آپ (قیامت میں) کس طرح پہچانیں گے؟ آپ ﷺ نے فرمایا مجھے یہ بتاؤ کہ اگر کسی شخص کے پاس سفید پیشانی اور سفید ہاتھ پیر والے گھوڑے ہوں اور وہ نہایت سیاہ گھوڑوں میں ملے ہوئے ہوں تو کیا وہ اپنے گھوڑوں کو نہیں پہچانے گا صحابہ نے عرض کیا یقیناً وہ پہچان لے گا آپ ﷺ نے فرمایا وہ (میری امت کے بعد میں آنے والے لوگ قیامت میں) آثار وضو سے سفید پیشانی اور سفید ہاتھ پاؤں کے ساتھ آئیں گے (لہذا اس علامت سے میں انہیں پہچان لوں گا) اور میں حوض کوثر پر ان کا میرا سامان ہوگا۔“

بعد میں آنے والوں کے لیے اس علامت کا ذکر احتراز کے لیے نہیں کہ یہ سمجھا جائے کہ صحابہ کے لیے اغرمحجل ہونے کی فضیلت نہیں ہوگی بلکہ صرف ان کی شناخت کے لیے اس کا ذکر کیا گیا ہے، چنانچہ اگلی روایت میں اغرمحجل کا ذکر پوری امت کے لیے ہے۔

(۲۳) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۲۶، ۱۲۷) فی کتاب الطہارۃ، باب استحباب اطالة الغرة والتجليل فی الوضوء،

والنسائی (ج ۱ ص ۳۵، ۳۶) فی الطہارۃ، باب حلیۃ الوضوء - وما لک فی المؤطا (ص ۱۹، ۲۰) فی الطہارۃ، باب

دار قوم مومنین

داریا تو منصوب علی الاختصاص ہے یعنی ”اخص بالمدح دار قوم مومنین“ اور یا حرف نداء محذوف ہے اور اس سے پہلے مضاف محذوف ہے یعنی ”یا اهل دار قوم مومنین“ یہاں اس سے مراد اموات مومنین کی جماعت ہے۔

وانا ان شاء الله بكم لاحقون

یہاں ”انشاء الله“ تبرکاً فرمایا گیا ہے، ورنہ موت کا آنا یقینی ہے اس میں کوئی شک نہیں جیسا کہ قرآن مجید میں ہے ”لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْشَاءَ اللّٰهِ اٰمِنِينَ“ (۱) علامہ خطابی نے فرمایا کہ ”انشاء الله“ کو یہاں اہل عرب کی عادت کے مطابق تحسین کلام کیلئے ذکر کیا گیا ہے اور بعض نے یہ بھی کہا ہے یہاں ”انشاء الله“ میں شک اس مکان متبرک کی طرف راجع ہے کیونکہ اس مکان مخصوص میں موت کا آنا ہر حال مشکوک ہے قرآن مجید میں ”وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ اَرْضٍ تَمُوتُ“ (۲) یعنی کسی کو نہیں معلوم کہ اس کی موت کہاں آئیگی (۳) روایت کی سماع موتی پر دلالت واضح ہے ورنہ خطاب کا فائدہ کچھ نہیں۔

قال انتم اصحابی

یہاں صحابہ سے اخوت کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے، بلکہ ان کے لیے ایک ایسی فضیلت یعنی صحابیت کا ذکر فرمایا جو اخوت سے بڑھ کر ہے اور مطلب یہ ہے کہ تمہارے ساتھ میرے تعلقات کی دو نوعیتیں ہیں: ایک یہ کہ تم میرے بھائی ہو اور اس کے ساتھ ساتھ تمہیں صحابیت کا شرف بھی حاصل ہے جب کہ بعد میں آنے والوں کے ساتھ فقط ایک تعلق ہے یعنی اخوت کا (۴)

بین ظہری خیل دہم بہم

لفظ ”ظہر“ زائد ہے اس کو اہل عرب تحسین کلام کے لیے استعمال کیا کرتے ہیں ”دہم“

(۱) سورة الفتح، رقم الایة (۲۷)۔

(۲) سورة لقمان، رقم الایة (۳۳)۔

(۳) دیکھئے مرقاة (ج ۱ ص ۲۳۲)۔

(۴) دیکھئے مرقاة، (ج ۱ ص ۲۳۲)۔

(بضم الدال و سکون الھاء) ادھم کی جمع ہے اور ”بہم“ ابہم کی جمع ہے، ادھم کے معنی کالا اور ابہم کے معنی خالص سیاہ کے آتے ہیں اور یہ دھم کیلئے بطور تاکید ہے اور بعض نے کہا کہ ابہم کے معنی نہیں ”الذی لایخالط لونہ لون سواہ“ (۵)

وانا فرطہم علی الحوض

دراصل ”فرط“ اس شخص کو کہا جاتا ہے جو قافلہ سے آگے جا کر رسی، ڈول اور پانی وغیرہ کا انتظام کرتا ہے اور یہاں مطلب یہ ہے کہ میں ان سے پہلے ہی خدا کے یہاں جا کر ان کیلئے مغفرت اور بلندی درجات کے اسباب درست کروں گا، اور یہ اس امت کیلئے ایک بہت بڑی بشارت ہے، یقیناً اس شخص سے زیادہ خوش نصیب کوئی نہیں ہو سکتا جس کا میرا سامان رسول اکرم ﷺ ہوں۔



* وعن * أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَا أَوَّلُ مَنْ يُؤْذَنُ لَهُ بِالسُّجُودِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ يُؤْذَنُ لَهُ أَنْ يَرْفَعَ رَأْسَهُ فَإِنَّظِرْ إِلَى مَا بَيْنَ يَدَيَّ فَأَعْرِفْ أُمَّتِي مِنْ بَيْنِ الْأُمَمِ وَمِنْ خَلْفِي مِثْلَ ذَلِكَ وَعَنْ شِبَالِي مِثْلَ ذَلِكَ فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَعْرِفُ أُمَّتَكَ مِنْ بَيْنِ الْأُمَمِ فَبَيَّنَ نُوحٍ إِلَى أُمَّتِكَ قَالَ هُمْ غُرٌّ مُجْتَلُونَ مِنْ أَثَرِ الْوُضُوءِ لَيْسَ أَحَدٌ كَذَلِكَ غَيْرُهُمْ وَأَعْرِفُهُمْ أَنَّهُمْ يُؤْتُونَ كُتُبَهُمْ بِأَيْمَانِهِمْ وَأَعْرِفُهُمْ تَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ رَوَاهُ أَحْمَدُ (۶)

”سرور دو عالم جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا قیامت کے دن ان لوگوں میں سب سے پہلا شخص میں ہوں گا جن کو سجدہ کی اجازت دی جائیگی اور (پھر) ان لوگوں میں سب سے پہلا شخص میں ہوں گا

(۵) لمعات التفتیح، (ج ۲ ص ۱۶)۔

(۶) الحدیث اخرجه احمد فی مسنده (ج ۵ ص ۱۹۹)۔

جن کو سجدہ سے سر اٹھانے کی اجازت دی جائیگی، چنانچہ میں اس چیز کی طرف دیکھوں گا جو میرے آگے ہوگی (یعنی مخلوق کا مجمع) اور میں امتوں کے درمیان اپنی امت کو پہچان لوں گا پھر میں اپنے پیچھے کی طرف اسی طرح اور اپنے دائیں طرف و بائیں طرف (بھی) اسی طرح دیکھوں گا یعنی چاروں طرف از وہام خلق دیکھوں گا اور ان میں اپنی امت کو پہچان لوں گا، ایک صحابی نے عرض کیا یا رسول اللہ (ﷺ) اپنی امت سے لیکر حضرت نوح علیہ السلام کی امت تک کی تمام امتوں میں آپ ﷺ اپنی امت کو کیسے پہچان لیں گے؟ آپ ﷺ نے فرمایا میری امت کے لوگ وضو کے اثر سے ان کے چہرے روشن اور اعضائے وضو جگمگتے ہو گئے، اس امت کے علاوہ کوئی دوسری امت اس طرح (امتیازی وصف کے ساتھ) نہیں ہوگی اور میں اپنی امت کو اس طرح بھی پہچان لوں گا کہ میری امت کے لوگوں کو ان کے اعمال نامے دائیں ہاتھ میں دیئے جائیں گے، نیز اس وجہ سے بھی شناخت کروں گا کہ ان کی اولاد ان کے آگے دوڑتی ہوگی“

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ نمازیں دوسری امتوں کیلئے بھی تھیں، لہذا وہ بھی وضو کرتے ہو گئے پھر اثر وضو کا ترتب اسی امت کیلئے کیونکر خاص کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کی برکت اور طفیل سے خاص امتیاز اس امت کو عطا کیا گیا ہے یا یہ کہا جائے گا کہ آثار وضو کا بشکل نور ظاہر ہونا اگرچہ عام ہوگا لیکن اس امت کا نور بہت نمایاں اور واضح ہوگا۔

اسی طرح نامہ اعمال کا دائیں ہاتھ میں دیا جانا تمام اصحاب جنت کیلئے ہوگا تو پھر اسمیں اس امت کی کیا خصوصیت ہے؟ تو اس کے متعلق یا تو یہ کہئے کہ شاید خصوصیت اس میں یہ ہو کہ اس امت کو دوسری امتوں سے قبل نامہ اعمال عطا کئے جائیں گے اور یا یہ کہئے کہ اس امت کے اعمال ناموں میں ایک ایسا واضح اور نمایاں نور ہوگا جو کہ دوسری کسی امت کے اعمال ناموں میں نہیں ہوگا نیز ہو سکتا ہے کہ اور کوئی خصوصیت اس کے ضمن میں ایسی ہو جس کی بنا پر اس کو ذکر کیا گیا ہو (۷)

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ خصوصیت کا تعلق صرف ”غرمحجلون“ کے ساتھ ہے باقی دو چیزیں یعنی اعمال نامے کا دائیں ہاتھ میں دیا جانا اور ان کی اولاد کا ان کے آگے دوڑنا ان کا ذکر مدح امت اور بطور کرامت و فضیلت کے کیا گیا ہے خصوصیت کو اس میں دخل نہیں (۸)

باب ما یوجب الوضوء

اس باب کی ماقبل سے مناسبت

مصنف رحمۃ اللہ علیہ طہارت کے فضائل اور مناتب بیان کرنے کے بعد اب نواقض وضو اور موجبات وضو کا ذکر شروع فرما رہے ہیں، وضو کا وجوب ثابت کر کے اس کے بعد موجبات وضو میں سے چونکہ کثیر الوقوع اور عام موجب خروج نجاست من السبیلین ہے تو اس مناسبت سے آداب خلاء کو بیان کیا۔

موجبات وضو کے درجات

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے موجبات وضو کے تین درجات بیان فرمائے ہیں: پہلا یہ کہ وہ چیزیں جن کے موجب وضو ہونے پر جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے روایات اور عمل شائع سے بھی اس کی مطابقت ہو رہی ہے، جیسا کہ پیشاب، پانخانہ، مدی، نوم نثیل اور وہ چیزیں جو ان کے ہم معنی ہوں۔

دوسرا یہ کہ وہ چیزیں جن کے موجب وضو ہونے میں فقہاء صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے اور روایات بھی اس بارے میں متعارض ہیں جیسا کہ مس ذکر اور مس امراۃ۔ اور تیسرا درجہ یہ ہے کہ وہ چیزیں جن کے موجب وضو ہونے پر اگرچہ الفاظ حدیث سے شبہ ہوتا ہے لیکن ان چیزوں سے بالاجماع وضو واجب نہیں ہے، جیسا کہ وضو ماست النار اور وضو من لحوم الابل (۹)

الفصل الاول

ابو و عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبل صلاة بغير

طُهورٍ وَلَا صَدَقَةٍ مِّنْ غُلُولٍ رَّوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۰)

”رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ بغیر طہارت کے نماز قبول نہیں کی جاتی اور نہ حرام مال کا صدقہ قبول کیا جاتا ہے۔“

صحت صلاۃ کیلئے طہارت کی شرط

اس پر تمام امت کا اجماع ہے کہ طہارت صحت صلاۃ کیلئے شرط ہے اور بغیر طہارت کے نماز پڑھنا حرام ہے یہاں ”صلوٰۃ“ نکرہ ہے اور تحت النفی واقع ہے اس لیے یہ عموم کا فائدہ دے رہا ہے اور مطلب یہ ہے کہ کسی قسم کی کوئی بھی نماز بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوگی چاہے وہ فرض نماز ہو یا نقل ہو، نماز جنازہ ہو یا سجدہ تلاوت ہی ائمہ اربعہ اور جمہور کا مذہب ہے لیکن عام شعبی اور محمد بن جریر طبری فرماتے ہیں کہ نماز جنازہ بغیر طہارت کے جائز ہے کیونکہ نماز جنازہ ایک قسم کی دعا ہے اور دعا کیلئے وضو ضروری نہیں ہے۔

لیکن ان کی یہ تاویل باطل ہے اس لیے کہ احادیث میں نماز جنازہ پر صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے ، لہذا دیگر نمازوں کی طرح نماز جنازہ کیلئے بھی وضو کو شرط قرار دیا جائیگا۔ (۱۱)

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں صیغہ ”لانتقبل“ پر اشکال ہوتا ہے کہ قبول کے معنی ترتب اجرو ثواب کے آتے ہیں تو اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بحالت حدث نماز میں اجرو ثواب مفقود ہوتا ہے ، باقی رہی صحت تو بغیر طہارت کے بھی نماز صحیح ہو جائیگی حالانکہ صلوٰۃ محدث بالاجماع باطل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ ”قبول“ دو معنی میں استعمال ہوتا ہے: قبول کے ایک معنی ہیں ”کون الشئ مستجمعاً لجميع الشرائط والارکان“ اس معنی کے اعتبار سے قبول اور صحت دونوں مترادف

(۱۰) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۱۹) فی کتاب الطہارۃ ، باب وجوب الطہارۃ للصلوٰۃ ، والترمذی (ج ۱ ص ۲۰۲) فی لبواب الطہارۃ ، باب ماجاء لانتقبل صلوٰۃ بغیر طہور ، وابن ماجہ (ص ۲۳) فی کتاب الطہارۃ ، باب لا یقبل اللہ صلوٰۃ بغیر طہور ، واحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۲۹)۔

(۱۱) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۱)۔

ہن جیسا کہ حدیث میں ہے ”لایقبل اللہ صلوة حائض الابخمار“ (۱۲) یعنی دوپٹ کے بغیر بالغہ عورت کی نماز صحیح نہیں ہوگی تو یہاں نفی قبولیت سے مراد نفی صحت ہے۔

اور قبول کے دوسرے معنی ہیں ”وقوع الشیء فی حیز مرضاة اللہ“ (۱۳) اس معنی کے لحاظ

سے قبولیت سے مراد آخرت میں اجر و ثواب کا مرتب ہونا ہے اور نفی قبولیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگرچہ فقی نقطہ نظر سے وہ عمل صحیح ہے اور آدمی بری الذمہ ہو جاتا ہے، لیکن آخرت میں اس پر اجر و ثواب مرتب نہیں ہوگا جیسے کہ حدیث میں ہے: ”من شرب الخمر لم تقبل له صلوة اربعین صباحاً“ (۱۴) ایسے ہی ایک اور حدیث میں ہے ”من اتی عرافا فساله عن شیء لم تقبل له صلوة اربعین لیلة“ (۱۵) ان دونوں حدیثوں میں قبول کے یہی دوسرے معنی مراد ہیں یعنی ان کے ذمہ سے فرض تو ساقط ہو جائیگا لیکن اجر و ثواب کا ترتب ان کے حق میں نہیں ہوگا۔

لفظ ”قبول“ اگرچہ ان دونوں معنوں میں مشترک ہے، لیکن یہاں قرآن کی وجہ سے بالاجماع قبول کے پہلے معنی جو کہ صحت کے مترادف ہیں مراد لیے گئے ہیں۔

ایک قرینہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی اس آیت ”یا ایہا الذین آمنوا إذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا ووجوهکم“ کی تقدیر بالاتفاق ”اذا قمتم الی الصلوة وانتم محدثون“ بیان کی گئی ہے، یہ قرینہ ہے اس بات پر کہ بغیر طہارت کے نماز صحیح نہیں ہوگی،

ایسے ہی ایک حدیث میں ہے ”مفتاح الصلوة الطہور“ (۱۶) جب طہارت صلوة کیلئے مفتاح ہے تو پھر بغیر طہارت کے نماز کیسے صحیح ہوگی؟ نیز اس پر قرینہ اجماع امت بھی ہے کہ بغیر طہارت کے نماز صحیح نہیں ہوتی۔

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہاں قبول کو بطور عموم مجاز ترتب غرض مطلوب کے معنی میں لیا جائے اور دونوں معنی کو اس معنی کھلی کا فرد بنایا جائے، یعنی ایک غرض ترتب اجر و ثواب ہے اور دوسری غرض

(۱۲) دیکھئے ابو داؤد (ج ۱ ص ۹۳) باب المرأة تصلی بغیر خمار۔

(۱۳) دیکھئے العرف الشلی علی جامع الترمذی (ج ۱ ص ۳)۔

(۱۴) جامع ترمذی (ج ۲ ص ۸) باب ماجاء فی شارب الخمر۔

(۱۵) صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۳۳) باب تحریم الکھانة واتبان الکھان۔

(۱۶) جامع ترمذی (ج ۱ ص ۶۰۵) باب ماجاء مفتاح الصلوة الطہور۔

صحت اور برات ذمہ ہے، یہاں پر معنی کلی کی نفی کی گئی ہے کہ بحالت حدث نماز پڑھنے سے غرض مطلوب حاصل نہیں ہوتی، یعنی نہ تو اس پر اجر و ثواب مرتب ہوتا ہے اور نہ صحت اور برات ذمہ حاصل ہوتی ہے،

مسئلہ فاقد الطہورین

اس کے بعد یہ سوال ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص محدث ہے اور ازالہ حدث کیلئے نہ استعمال ماء پر قدرت ہے اور نہ تیمم پر قادر ہے یعنی فاقد الطہورین ہے، مثلاً ایک شخص کو لکڑی یا شیشہ کے کمرہ میں بند کر دیا گیا ہے یا ہوائی جہاز میں سفر کر رہا ہے اور پانی نہ ہونے کی وجہ سے وہ نہ استعمال ماء پر قادر ہے اور نہ تیمم پر تو اس کا شریعت میں کیا حکم ہے؟

اس بارے میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں، چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایسا شخص اس وقت نماز نہ پڑھے بلکہ موخر کر کے بعد میں قضاء کرے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایسے شخص سے اداء اور قضاء دونوں ساقط ہیں، نہ اب نماز پڑھے گا اور نہ بعد میں قضاء واجب ہے۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اداء واجب اور قضاء ساقط ہے حضرات شافعیہ کے اس بارے

میں چار اقوال ہیں:

- ① یہ کہ اداء اور قضاء دونوں واجب ہیں یہ قول ان کے اقوال میں سب سے زیادہ معتد اور اصح ہے۔
 - ② دوسرا قول امام احمد کے قول کے مطابق ہے امام مزنی نے اس کو اختیار کیا ہے۔
 - ③ تیسرا قول امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ہے۔
 - ④ اور چوتھا قول یہ ہے کہ اس وقت اداء کرنا مستحب ہے اور بعد میں قضاء کرنا واجب ہے۔
- جب کہ صاحبین فرماتے ہیں کہ اس وقت تشبہ بالمصلین کرے اور بعد میں قدرت علی احد الطہورین کے وقت اس کی قضاء کرے، امام ابو حنیفہ کا رجوع بھی صاحبین کے قول کی طرف ثابت ہے اور حنفیہ کے ہاں فتویٰ بھی اسی پر ہے (۱۷)۔
- تشبہ بالمصلین کا مطلب یہ ہے کہ بلا قصد صلوة اس وقت ہیئت صلوة اختیار کرنی چاہیے یعنی نیت اور قرآء کے بغیر قیام، رکوع اور سجدہ وغیرہ کی نقل ہوگی۔
- حنفیہ کا یہ مسلک شریعت کے متعدد نظائر سے موید ہے، مثلاً حائضہ رمضان میں نہار رمضان کے

بدر کسی وقت پاک ہوتی ہے تو وہ روزہ نہیں رکھ سکتی، لیکن تشبہ بالصائمین (بترک الاکل والشرب وغیرہ) اس کے لیے ضروری ہے، اسی طرح مسافر جب نہار رمضان میں سفر سے واپس ہو یا قامت کی نیت کرے اور قبل ازیں وہ کوئی چیز کھا چکا ہے یا نیت کا وقت گزر گیا ہے یا کوئی نابالغ بچہ نہار رمضان میں بالغ ہو جاتا ہے تو ان کیلئے بھی تشبہ بالصائمین ضروری ہے، ایسے ہی حج میں اگر کسی شخص نے وقوف عرفہ سے قبل جمع کر لیا تو تشبہ بالحجاج اس کے لیے ضروری ہے اور تمام افعال حج کو وہ ادا کریگا لیکن جیسے روزہ کی قضاء ضروری تھی ایسے ہی آئندہ سال حج کی قضاء بھی ضروری ہوگی، تو اسی طرح فاقد الطہورین کو تشبہ بالمصلین کا حکم دیا جائیگا اور بعد میں قضاء واجب ہوگی۔

ولا صدقة من غلول

اس جملہ کی ماقبل والے جملہ کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ پہلے جملہ میں طہارت حسیہ کا بیان تھا اور اس جملہ میں طہارت معنویہ کا بیان ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”خُذِمْنَ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا“۔

”غلول“ (بضم الغین باب نصرینص) کے معنی دراصل مال غنیمت میں خیانت کرنے اور قبل از تقسیم اس میں سے چوری کرنے کے آتے ہیں، پھر اس کا اطلاق توسعاً ہر مال حرام پر ہونے لگا اور یہاں بھی مراد ہے (۱۸)

رہا یہ سوال کہ جب یہاں ”غلول“ سے معنی عام مراد ہیں، یعنی ہر وہ مال جو سبب حرام سے حاصل ہوا ہو تو پھر ”غلول“ جو کہ مال غنیمت میں خیانت کو کہتے ہیں اس کی تخصیص کیوں کی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مال غنیمت میں متصدق کا حصہ بھی موجود ہوتا ہے اس کے باوجود صدقہ صحیح نہیں ہے تو جہاں اس کا حصہ ہی نہیں ہے وہاں بطریق اولیٰ صدقہ صحیح نہیں ہوگا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حرام مال سے صدقہ صحیح نہیں ہے، نیز فقہاء نے تو یہاں تک فرمایا کہ اگر کوئی شخص مال حرام سے صدقہ کر کے ثواب کی امید رکھتا ہے تو وہ کافر

ہو جاتا ہے ، (۱۹) جب کہ دوسری طرف فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اگر غیر کے مال میں ناجائز تصرف کے ذریعہ سے مال حاصل ہوا ہو یا اسی طرح اس کے پاس اور کوئی مال حرام موجود ہو تو اس مال کا تصدق کرنا چاہیئے (۲۰) اب بظاہر یہاں فقہاء کے ان اقوال میں تعارض معلوم ہوتا ہے ، نیز فقہاء کا یہ مؤخر الذکر قول حدیث کے بھی منافی ہے

اس کا حل یہ ہے کہ فقہاء نے جو یہ فرمایا ہے کہ حرام مال کا تصدق کرنا چاہیئے اس کا مطلب یہ ہے کہ بغیر اجر و ثواب کی نیت کے محض اپنے اوپر سے وبال اتارنے کے ارادے سے صدقہ کرے ، اور یہ جو مال حرام کے تصدق کو کفر قرار دیا ہے یہ اس صورت میں ہے جبکہ اجر و ثواب کی نیت سے صدقہ کرے یعنی نفس مال حرام سے ثواب کی امید رکھنا جائز نہیں ، البتہ اتشال امر شارع کی وجہ سے اس کو ثواب ملے گا (۲۱) یا ثواب کی امید کی جاسکتی ہے۔



﴿ وَعَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ رُجُلًا مَذَّاءً فَكُنْتُ أَسْتَحْيِي أَنْ أَسْأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَّا كَانَ ابْنَتِي فَأَمْرَبْتُ الْمَقْدِيَادَ فَيَسَّأَلُهُ فَقَالَ بَغْسِلْ ذِكْرَهُ وَبَتَوْضًا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۲) ﴾

”حضرت علی کرم اللہ وجہہ فرماتے ہیں کہ مجھے مدنی بہت زیادہ آتی تھی چونکہ آنحضرت ﷺ کی صاحبزادی (حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا) میرے نکاح میں تھیں اس لیے میں آپ ﷺ سے اس کا حکم

(۱۹) دیکھئے شامی (ج ۲ ، ص ۲۸)۔

(۲۰) دیکھئے ہدایہ (ج ۳ ، ص ۲۴۵) کتاب النصب۔ (۲۱) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۲۲) الحدیث رواہ البخاری (ج ۱ ص ۲۳ ، ۲۵) فی کتاب العلم ، باب من استحی فامر غیرہ بالسؤال ، وفی کتاب الوضوء (ج ۱ ص ۲۹ ، ۳۰) باب من لم یر الوضوء الامن المخرجین القبل والذبر ، وفی کتاب الغسل (ج ۱ ص ۳۱) باب غسل المذی والوضوء منه ، ومسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) فی کتاب الحيض ، باب المذی ، وابو داؤد (ج ۱ ص ۲۶) فی کتاب الطہارۃ ، باب فی المذی ، والترمذی (ج ۱ ص ۳۱) فی ابواب الطہارۃ ، باب ماجاء فی المنی والمذی ، والنسائی (ج ۱ ص ۳۶) فی الطہارۃ ، باب ما ینقض الوضوء وما لا ینقض الوضوء من المذی ، وفی کتاب الغسل (ج ۱ ص ۶۵) باب الوضوء من المذی - وابن ماجہ (ص ۲۸) فی الطہارۃ ، باب الوضوء من المذی ، وما لک فی المؤطا (ص ۲۸ ، ۲۹) فی الطہارۃ ، باب الوضوء من المذی ، واحمد فی مسنده (ج ۱ ص ۸۰)۔

دریانت کرتے ہوئے شرماتا تھا (کہ آیا اس سے غسل واجب ہوتا ہے یا وضو) اس لیے میں نے (اس مسئلہ کو آنحضرت ﷺ سے دریانت کرنے کے لیے) حضرت مقداد رضی اللہ عنہ کو مامور کیا چنانچہ انہوں نے آپ ﷺ سے پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ (مدنی لکھنے) پر صرف پیشاب گاہ کو دھو ڈالے اور وضو کرے۔“

ودی مدنی و منی میں فرق

”المدنی: هو ماء ابيض رقيق لزج يخرج عند الملاعبة او تذكر الجماع او ارادته من غير شهوة ولا دنق ولا يعقبه فتور وربما لا يحس بخروجه“

یعنی مدنی اس سفید رقیق پانی کو کہتے ہیں جس میں چپکاہٹ ہوتی ہے، ملاعبت کے وقت یا تذکرہ جماع کے وقت یا ارادہ جماع کے وقت بغیر شہوت اور دنق کے خارج ہوتا ہے، جس کے خروج کے بعد فتور اور ضعف لاحق نہیں ہوتا بسا اوقات خروج کا احساس بھی نہیں ہوتا ہے۔

والمنی: ماء ابيض ثخين يتدفق في خروجه ويخرج بشهوة ويتلذذ بخروجه ويستعقبه الفتور وله رائحة كرائحة الطلع ورائحة الطلع قريبة من رائحة العجين“

منی سفید گاڑھا پانی ہے جو لگتے ہوئے کود کر شہوت کے ساتھ لگتا ہے، اس کے لگنے پر لذت محسوس ہوتی ہے، اس کے لگنے کے بعد فتور (ستی) طاری ہو جاتا ہے، اس کی یو خرما کے ٹگوفہ کی مانند ہوتی ہے جو گندھے ہوئے آنے کی یو کے قریب قریب ہے۔

”والودی: ماء ابيض كدر ثخين يشبه المنی فی الشخانة ويخالفه فی الكدورة ولارائحة له ويخرج عقيب البول اذا كانت الطبيعة مستمسكة، وعند حمل شئ ثقيل، ويخرج قطرة او قطرتين ونحوهما“ (۲۳)

ودی: سفید، گدلا: گاڑھا پانی ہے، گاڑھے پن میں منی کے مشابہ ہے، البتہ گدلا پن کی وجہ سے اس سے ممتاز ہو جاتا ہے، اس کی یو نہیں ہوتی، اگر طبیعت میں استساک ہو یا کوئی یو جھل چیز اٹھائی گئی ہو تو پیشاب کے بعد ایک یا دو قطروں کی صورت میں لگتا ہے۔

خروج مذی سے صرف موضع نجاست کو دھونا ضروری ہے یا پورے ذکر کو مذی بالاتفاق نجس اور ناقض وضو ہے اور عند الخروج اس کا غسل ضروری ہے ، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ صرف موضع نجاست کو دھویا جائیگا یا پورے ذکر کا دھونا ضروری ہے ، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف موضع نجاست کو دھویا جائیگا پورے ذکر کا غسل ضروری نہیں ۔

جب کہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق پورے ذکر کا غسل ضروری ہے ۔ امام احمدؒ کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ غسل ذکر و اثین دونوں واجب ہیں (۲۴) ۔ ان کا استدلال ابو داؤد میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے : ”ان علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ، قال للمقداد و ذکر نحو هذا ، قال : فسأله المقداد ، فقال رسول اللہ ﷺ : لیغسل ذکرہ و اثنیہ“ (۲۵)

اور غسل ذکر کے سلسلہ میں امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں ”فاغسل ذکرک“ کے الفاظ مروی ہیں (۲۶) جبکہ جمہور فرماتے ہیں کہ موجب غسل خروج مذی ہے ، لہذا صرف اسی جگہ کا غسل واجب ہوگا جہاں نجاست لگی ہوئی ہو ، چنانچہ اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس کو اسماعیلی نے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے ”توضا و اغسلہ“ ای الذی (۲۷)

اور جہاں تک تعلق ہے ان روایات کا جن میں غسل ذکر یا ذکر اور اثین دونوں کا ذکر ہے تو جمہور کی طرف سے ان کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں :

- ① ایک یہ کہ ذکر سے مراد پورا ذکر نہیں ہے بلکہ بعض ذکر ہے اور وہ وہی موضع نجاست ہے ۔
- ② اور اگر پورا ذکر مراد ہو تو پھر یہ کہا جائیگا کہ یہ حکم وجوبی نہیں ہے بلکہ علی سبیل الاستحباب ہے (۲۸)

(۲۴) معارف السنن (ج ۱ ص ۳۶۹)۔

(۲۵) ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۸) باب فی المذی۔

(۲۶) ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۶)۔

(۲۷) دیکھئے اوجز المسائل (ج ۱ ص ۲۶۵)۔

(۲۸) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۸۰)۔

کیونکہ عام طور سے نجاست اپنے موضع سے متجاوز ہو کر پھیل جاتی ہے ، لہذا احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ پورے ذکر اور انٹینوں کا غسل کیا جائے ۔

• امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ ذکر کے ساتھ انٹین کے غسل کا حکم بطور حکم شرعی نہیں ہے بلکہ از روئے علاج یہ حکم دیا گیا ہے کیونکہ غسل انٹین سے مزید مذی کا نکلنا بند ہو جاتا ہے جس طرح قربانی کے جانور کے تھنوں میں جب دودھ آجاتا ہے تو اس کو ختم کرنے کے لیے اس کے تھنوں پر ٹھنڈے پانی سے چھڑکاؤ کیا جاتا ہے (۲۹)

روایات میں تطبیق

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت مقداد رضی اللہ عنہ کی معرفت سوال کیا ہے ، جبکہ بعض روایات میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی معرفت یہ سوال مذکور ہے (۳۰) اور بعض روایات میں خود حضرت علی رضی اللہ عنہ سائل ہیں (۳۱) یہ روایات بظاہر متعارض ہیں ان میں تطبیق کیونکر ہوگی ؟

اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے پہلے حضرت مقداد رضی اللہ عنہ کو سوال کرنے کیلئے کہا اور پھر حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ سے کہدیا کہ اگر وہ دریافت نہ کر سکیں تو یہ کر لیں اور چونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ آمر اور اس سوال کے باعث اور سبب تھے اس لیے مجازاً بعض روایات میں ان کی طرف نسبت کر دی گئی ظاہر یہ ہے کہ سوال حضرت مقدادؓ نے کیا ہے ۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ غایت اطمینان کے لیے پھر انہوں نے خود بھی سوال کر لیا ہو اس صورت میں سوال کی نسبت ان کی طرف حقیقتہً ہوگی لہذا اب کوئی تعارض باقی نہ رہا۔



(۲۹) دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۹) باب الرجل ینخرج من ذکرہ المذی کیف ینعل۔

(۳۰) کما فی رواۃ النسائی (ج ۱ ص ۳۶) عن عائش بن انس ان علیاً قال : کنت رجلاً مذاء فأمرت عمار بن یاسر یرسال رسول اللہ

ﷺ من اجل ابنتہ عندی ، فقال یکفی من ذلک الوضوء ، باب ما ینقض الوضوء وما لا ینقض الوضوء من المذی ۔

(۳۱) کما فی رواۃ الترمذی (ج ۱ ص ۳۱) عن علی : قال : "سالت النبی ﷺ عن المذی فقال من المذی الوضوء ومن المنی

النسل" باب ماجاء فی المنی والمذی۔

﴿ وعن أبي هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول تَوَضَّؤُوا
مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۳۲) ﴾

”حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جس چیز کو آگ نے پکایا ہو اس کے کھانے کے بعد وضو کرو“

مسئلہ وضو مامست النار

وضو مامست النار کے بارے میں صدر اول میں سلف کے درمیان اختلاف تھا، لیکن بعد میں اس پر اجماع ہو گیا کہ مامست النار سے وضو واجب نہیں ہے (۳۳) اور یہ حدیث جس میں مامست النار سے وضو کا حکم دیا گیا ہے تو اس کے متعلق یا تو یہ کہا جائیگا کہ یہ حدیث فسوخ ہے، جیسا کہ شیخ ابامحیی السنن رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے اور نسخ کی دلیل مندرجہ ذیل روایات ہیں:

① لبائی وغیرہ میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: ”کان
اخرا الامرین من رسول اللہ ﷺ ترک الوضوء بمامست النار“ (۳۴)

② ”عن عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ان رسول اللہ ﷺ اکل کتف شاة ثم صلی ولم يتوضا“ (۳۵)

③ ”عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: اکل رسول اللہ ﷺ کتفاً ثم مسح یدہ بمسح کان تحته ثم
قام فصلى (۳۶)“

(۳۲) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۵۶، ۱۵۷) فی کتاب الحيض، باب الوضوء ممامست النار، والترمذی (ج ۱ ص ۲۳) فی

ابواب الطہارة، باب الوضوء مما غيرت النار، وابو داؤد (ج ۱ ص ۲۶) فی کتاب الطہارة، باب التشديد فی ذلك، والنسائی (ج ۱

ص ۳۹) فی الطہارة، باب الوضوء مما غيرت النار، وابن ماجه (ص ۳۷) فی کتاب الطہارة، باب الوضوء مما غيرت النار، واحمد

فی مسنده (ج ۲ ص ۲۶۵)۔

(۳۳) دیکھئے شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۵۶)۔

(۳۴) سنن النسائی، (ج ۱ ص ۳۰) باب ترک الوضوء مما غيرت النار، وابو داؤد (ج ۱ ص ۲۵) باب فی ترک الوضوء ممامست النار۔

(۳۵) صحیح بخاری، (ج ۱ ص ۳۳) باب من لم يتوضا من لحم الشاة والسويق صحیح مسلم، (ج ۱ ص ۱۵۷) باب الوضوء
مامست النار۔

(۳۶) ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۵) باب فی ترک الوضوء ممامست النار۔

① "عن أبي رافع رضى الله عنه ، قال ؛ اشهدلكنك اشوى لرسول الله ﷺ بطن البشة ثم صلى ولم يتوضأ" (۳۷)

② "عن ام سلمة رضى الله عنها ان رسول الله ﷺ اكل كتفا فجاءه بلال فخرج الى الصلوة ولم يمس ماء" (۳۸)

یہ تمام روایات وضو ماست النار کی نسخ پر دلالت کرتی ہیں
دوسری بات یہ کہی جاسکتی ہے کہ وضو ماست النار کا حکم وجوب کے لیے نہیں ہے بلکہ استحباب
کیلئے ہے ، چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ماست النار کو استعمال کرنے سے چونکہ
السان کو کابل انتفاع حاصل ہوتا ہے جس کی وجہ سے فرشتوں کے ساتھ اس کی مشابہت منقطع ہو جاتی ہے ،
کیونکہ فرشتے کھاتے پیتے نہیں ہیں لہذا ایسے موقع پر اس کو وضو کا حکم دیا گیا تاکہ وہ مشابہت دوبارہ لوٹ
آئے (۳۹)

حافظ پلہن قسیم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ نار چونکہ مادہ شیطان ہے تو ماست النار کے استعمال سے اس
مادہ شیطان کا اثر انسان کے اندر آجاتا ہے اس لیے اس کا تدارک وضو کے ذریعہ سے کرایا گیا۔
اور امام عبدالوہاب شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ نار منظر غضب الہی ہے ماست النار کو
استعمال کرنے سے اس کے ساتھ تلبس ہو جاتا ہے ، لہذا ایسی حالت میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے سامنے کھڑا
ہونا مناسب نہیں ہے جب تک کہ وضو کے ذریعہ طہارت کاملہ حاصل کر کے اس کا ازالہ نہ کیا جائے۔
لیکن یہ سبب چونکہ نہایت نخی ہیں خواص کے علاوہ دوسرا ان کا ادراک نہیں کر سکتا اس لیے اس
وضو کا استحباب بھی خواص کے لیے ہوگا عوام الناس کو اس کا حکم نہیں دیا جائیگا (۱)
اور یہ کہا جائیگا کہ وضو ماست النار سے وضو شرعی نہیں بلکہ وضو لغوی یعنی ہاتھوں کا دھونا کلی کرنا
مراد ہے ، چنانچہ ترمذی میں حضرت عکراش رضی اللہ عنہ کی ایک طویل روایت ہے اس میں ہے : "ثم اتینا
بماء فغسل رسول الله ﷺ يديه ومسح ببلل كفيه وذرأعيه وراسه وقال يا عكر اش : هذا الوضوء
مما غيرت النار" (۲)

(۳۷) صحيح مسلم (ج ۱ ص ۱۵۷) باب الوضوء ماست النار-

(۳۸) مسند احمد (ج ۶ ص ۲۹۲)-

(۳۹) دیکھئے حجة الله البالغة (ج ۱ ص ۱۷۷)-

(۱) دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۸۸)- (۲) ترمذی (ج ۲ ص ۷) باب ماجاء فی التسمية على الطعام-

اسی طرح ابو داؤد میں حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”عن سلمان، قال: قرأت فی التورۃ ان برکۃ الطعام الوضوء قبلہ فذکرت ذلک للنبی ﷺ فقال برکۃ الطعام الوضوء قبلہ والوضوء بعده“ (۳)

یہاں بھی وضو سے وضو لغوی مراد ہے۔

ایسے ہی عبدالرحمن بن غنم اشعری کی روایت ہے فرماتے ہیں: ”قلت لمعاذ: هل كنتم توضعون مما غيرت النار قال نعم اذا اكل احدنا مما غيرت غسل يديه وناه فكنا نعتد هذا وضوءاً“ (۴)

تیز حضرت علقمہ کی روایت ہے: ”عن علقمة قال: اتينا بقصعة ونحن مع ابن مسعود فامر بها فوضعت في الطريق فاكل منها واكلنا معه وجعل يد عومن مره ثم مضينا الى الصلوة فمازاد علي ان غسل اطراف اصابعه ومضمض فاه ثم صلى“ (۵)

ان تمام روایات سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ وضو ماست النار سے وضو لغوی مراد ہے اور وہ فقط ہاتھوں کا دھونا اور کلی کرنا ہے۔



❁ وعن جابر ابن سمرة أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أتوضأ من لحوم الغنم قال إن شئت فتوضأ وإن شئت فلا تتوضأ قال أتوضأ من لحوم الإبل قال نعم فتوضأ من لحوم الإبل قال أصلي في مرائب الغنم قال نعم قال أصلي في مبارك الإبل قال لا رواه مسلم (۶)

”حضرت جابر بن سمرة رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے سرکار دو عالم ﷺ سے پوچھا کہ کیا

(۳) ابو داؤد (ج ۲ ص ۱۶۲) باب غسل الیدین قبل الطعام۔

(۴) دکنی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۳۹) باب الوضوء ماست النار۔

(۵) مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۵۳) باب ترک الوضوء ماست النار۔

(۶) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۵۸) فی کتاب الحيض، باب الوضوء من لحوم الابل، وابن ماجه (ص ۳۸) فی کتاب الطہارۃ،

باب ماجاء فی الوضوء من لحوم الابل، واحمد فی مسنده (ج ۵ ص ۹۲)۔

ہم بکری کا گوشت کھانے کے بعد وضو کریں؟ آپ ﷺ نے فرمایا اگر تمہارا جی چاہے تو وضو کرو اور نہ چاہے تو نہ کرو پھر اس شخص نے پوچھا کیا اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضو کریں؟ آپ ﷺ نے فرمایا ہاں اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضو کرو پھر اس نے سوال کیا، کیا بکریوں کے رتنے کی جگہ میں نماز پڑھ لوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا ہاں، پھر اس نے دریافت کیا، کیا اونٹوں کے بندھنے کی جگہ نماز پڑھوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں۔

مسئلہ وضو من لحم الابل

امام احمد اور امام اسحق بن راہویہ رحمۃ اللہ علیہما وضو من لحم الابل کو واجب کہتے ہیں۔ جب کہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی رحمہم اللہ اور جمہور کے یہاں واجب نہیں (۷) امام احمد اور امام اسحق کا استدلال ایک تو اسی حضرت جابر بن سمیرہ کی روایت سے ہے، اسی طرح ان کا استدلال حضرت براء بن عازب کی روایت سے بھی ہے جس کو امام ترمذی نے نقل کیا ہے:

”عن البراء بن عازب قال: سئل رسول اللہ ﷺ عن الوضوء من لحوم الابل فقال: توضؤوا منها“ (۸)

جمہور کی طرف سے ان روایات کا جواب

۱ پہلا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یا تو یہ نسوخ ہیں جس طرح وضو ماست النار نسوخ ہے، لیکن نسخ تدریجاً ہوا ہے پہلے لحوم الابل کے علاوہ وضو ماست النار کا نسخ ہوا اس کے بعد پھر وضو من لحوم الابل کو بھی نسوخ قرار دیا گیا، جس طریقہ سے قتل کلاب میں نسخ تدریجاً ہوا ہے اس لیے کہ پہلے آپ ﷺ نے مطلقاً قتل کلاب کا حکم دیا اس کے بعد پھر صرف کلب اسود کے قتل کا حکم دیا اور فرمایا کہ کلب اسود شیطان ہوتا ہے پھر اس میں بھی رخصت کا حکم آگیا (۹)

۲ یا یہ کہنے کے یہاں بھی وضو سے مراد وضو لغوی ہے (۱۰)

(۷) دیکھئے شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۵۸)۔

(۸) جامع ترمذی (ج ۱ ص ۲۵) باب الوضوء من لحوم الابل۔

(۹) دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۹۰)۔

(۱۰) دیکھئے معالم السنن (ج ۱ ص ۱۳۶)۔

① اور یا یہ کہا جائیگا کہ یہ حکم وجوب کیلئے نہیں ہے، بلکہ استحباب کے لیے ہے چنانچہ اس کی تائید حضرت سرہ سوائیؒ کی روایت سے ہوتی ہے: ”قال: سألت رسول الله ﷺ فقلت: انا اهل بادية و ماشية فهل نتوضأ من لحوم الابل والبانها؟ قال: نعم، قلت فهل نتوضأ من لحوم الغنم والبانها؟ قال: لا“ (۱۱)

اس روایت میں لحم ابل کے ساتھ البان کا بھی ذکر ہے حالانکہ حنابلہ اور امام اسحقؒ وضو من البان الابل کے وجوب کے قائل نہیں اس کو استحباب پر حمل کیا جاتا ہے تو اسی طرح لحوم ابل کے بارے میں بھی استحباب مراد ہوگا۔

البتہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ دوسرے تمام اقسام ماست النار کے وضو سے وضو من لحوم الابل اشد استحباباً ہے چونکہ لحم ابل بنی اسرائیل پر حرام کیا گیا تھا پھر اس امت کے لیے اس کو حلال کیا گیا تو شکر اگذہ العتمۃ یہاں وضو کا استحباب موکد ہوگا (۱۲)

اور حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ابل کے اندر قوت شیطانیہ ہوتی ہے (۱۳) اس لیے لحم ابل کو کھانے سے شیطانی اثرات انسان کے اندر آجاتے ہیں اور شیطان کو چونکہ آگ سے پیدا کیا گیا ہے اور آگ کو پانی سے بجھایا جاتا ہے اس لیے اس مادہ تاریہ کی تبرید اور ازالہ کے لیے وضو کا حکم دیا گیا (۱۴) اس کا نتیجہ بھی وہی استحباب لکھے گا

مبارک الابل میں نماز کی ممانعت کی وجوہات

مبارک الابل میں نماز کی ممانعت اس لیے ہے کہ ابل بڑا جانور ہے نماز پڑھتے وقت مصلیٰ کیلئے یہ خدشہ ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی اذیت نہ پہنچا دے لہذا مبارک الابل میں نماز پڑھنے کے دوران حضور قلب باقی نہیں رہے گا۔

یا ممانعت کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ چونکہ اس کے پیشاب کی چھینٹیں دور تک پہنچتی ہیں اس لیے

(۱۱) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۵۰) باب الوضوء من لحوم الابل والبانها۔

(۱۲) دیکھئے حجة الله البالغة (ج ۱ ص ۱۴۴)۔

(۱۳) چنانچہ اس کی تائید حضرت عبداللہ بن مغزلؒ کی اس روایت سے ہوتی ہے: ”قال: رسول الله ﷺ: ”صلوا فی مریض الغنم ولا تصلوا فی معاطن الابل، فانها خلقت من الشيطان، ”موارد الظمان“، (ص ۱۰۳) ”باب الصلوة فی مریض الغنم واعطان الابل“۔

(۱۴) دیکھئے اعلام الموقعین (ج ۲ ص ۱۵)۔

کپڑوں کے نجس ہونے کا اندیشہ بھی لاحق رہتا ہے ، بخلاف غنیم کے کہ وہ مسکین اور پست جانور ہے اس لیے مراءض غنم میں نماز پڑھتے وقت ان خطرات کا اندیشہ نہیں ، بہر حال حاصل یہ ہے کہ اہل اور غنم کے فضلات کی نجاست اور طہارت کے اعتبار سے یہ فرق نہیں کیا گیا ہے کہ اہل کے فضلات تو نجس ہیں اور غنم کے طاہر ، کیونکہ فضلات تو دونوں کے نجس ہیں بلکہ ان خطرات کے اندیشہ کی وجہ سے شفقتہ مبارک الابل میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے لہذا اگر کوئی شخص ان خطرات سے مامون ہو تو اس کے لیے کوئی ممانعت نہ ہوگی لیکن یہ واضح رہے کہ مراءض غنم میں نماز پڑھنے کی اجازت کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اگر وہاں نجاست موجود ہے تب بھی نماز پڑھنا جائز ہے بلکہ وہ جگہ جہاں نماز پڑھی جا رہی ہے اس کا پاک ہونا ضروری ہے کیونکہ شرائط صلوٰۃ میں سے ایک شرط طہارت مکان بھی ہے جس کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی۔



﴿ وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكك عليه أخرج منه شئاً فأم لا فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً رواه مسلم (۱۵) ﴾

”سرور کائنات جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی شخص اپنے پیٹ کے اندر کچھ پائے اور اس پر یہ بات مشتبه ہو جائے کہ کوئی چیز خارج ہوئی یا نہیں تو اس وقت تک وضو کیلئے مسجد سے باہر نہ نکلے جب تک آواز کو نہ سنے یا بو محسوس نہ کرے۔“

حدیث کا مطلب

اس کا مقصد یہ ہے کہ جب تک یقین نہ ہو اس وقت تک تقض وضو کا اعتبار نہ کرے چونکہ بالعموم یقین کا ذریعہ یا صوت ہوتی ہے یا رائحہ کریمہ ، اس لیے ان کا ذکر کیا گیا ہے چنانچہ اگر کوئی شخص اخشم اور

(۱۵) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۵۸) فی کتاب الحيض ، باب الدليل على ان من يقن الطهارة ثم شك في الحدث فله ان يصلی بطهارته تلك ، والترمذی (ج ۱ ص ۲۳) فی ابواب الطهارة ، باب ماجاء فی الوضوء من الريح ، و ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۳ ، ۲۴) فی کتاب الطهارة ، باب اذا شك فی الحدث ، والدارمی (ج ۱ ص ۱۹۸) فی کتاب الطهارة ، باب لا وضوء الا من حدث۔

اصم ہونہ تو قوت شامہ کام کرتی ہو اور نہ قوت سامعہ اور خروج ریح کا یقین ہو جائے تو بھی وضو واجب ہوگا (۱۶) اصل مدار خروج ریح کے یقین پر ہے خواہ اخشم واصم ہو یا غیر ہو۔

مسئلہ نقض وضو من الریح

اس پر اتفاق ہے کہ خروج ریح من الدر ناقض وضو ہے، البتہ خروج ریح من القبل والذکر کے بارے میں اختلاف ہے،

چنانچہ امام قدوریؒ نے امام محمدؒ سے نقض وضو کا قول نقل کیا ہے اور امام شافعیؒ کا بھی یہی مسکد ہے، جبکہ صاحب ہدایہ نے عدم نقض کو ذکر کیا ہے اور دلیل یہ بیان کی ہے ”لانیہلا تنبعث عن محل النجاسة“ (۱۷) یعنی ریح خارج من القبل والذکر کا محل نجاست سے گزر نہیں ہوتا اسی لیے یہ ناقض نہیں، برخلاف ریح در کے کہ وہ محل نجاست سے ہو کر آتی ہے اس لیے وہ ناقض وضو ہوگی اس کے ساتھ قلیل مقدار میں نجاست کا خروج ہوتا ہے اور سبیلین میں نقض وضو کے لیے قلیل و کثیر دونوں برابر ہیں، لیکن صاحب ہدایہ کی یہ دلیل ان لوگوں کے مذہب کے مطابق صحیح نہیں جو خود ریح کو نجس مانتے ہیں اس لیے علامہ ابن نجیمؒ اور قاضیانؒ وغیرہ کی یہ دلیل ”انہا اختلاج و لیس بشیء خارج“ زیادہ بہتر ہوگی یعنی یہ کوئی خروج ریح نہیں ہے بلکہ مقام مخصوص میں عضلات میں تحرک پیدا ہوتا ہے جس کو انسان سمجھتا ہے کہ خروج ریح ہوا ہے۔

مولانا عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے قدوری کے قول کو ترجیح دی ہے چونکہ حدیث میں ”او یجد ریحاً“ عام ہے اس لیے یہ ریح قلیل اور در دونوں کو شامل ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ایک روایت میں ”فوجد ریحاً بین البیتین“ وارد ہے (۱۸) اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ریح در کو ناقض وضو بتلایا جا رہا ہے۔

البتہ اگر عورت منضآة ہو (یعنی جس کا اگلا کچھلا طرف ایک ہو چکا ہو) تو اس کے بارے میں فقہاء

(۱۶) دیکھئے معالم السنن (ج ۱ ص ۱۲۹)۔

(۱۷) دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۸)۔

(۱۸) دیکھئے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۲۳) باب ماجاء فی الوضوء من الریح۔

کے تین اقوال ہیں :

- ① ایک یہ کہ اس کے لیے وضو مستحب ہے صاحب ہدایہ نے اسی کو اختیار کیا ہے ،
- ② ابو حفص کبیر فرماتے ہیں مفضلاً پر وضو واجب ہے ،
- ③ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر ریح مستن ہے تو یہ ناقض وضو ہے کیونکہ اس صورت میں یقین ہے کہ یہ محل نجاست سے ہو کر آئی ہے اور اگر ریح مستن نہ ہو تو ناقض وضو نہیں (۱۹)

الفصل الثانی

﴿ وَعَنْهُ ﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطَّهْرُ وَتَجْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالدَّارِمِيُّ وَرَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (۲۰)

”سرور کائنات جناب رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: نماز کی کنجی وضو ہے اس کی تحریم تکبیر ہے اور اس کی تحلیل سلام پھیرنا ہے“

تحریمہا التکبیر

تکبیر تحریمہ کے الفاظ میں اختلاف فقہاء

حضرات مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نماز کا تحریمہ صرف ”اللہ اکبر“ ہے ان کے نزدیک دوسرا کوئی صیغہ تحریمہ کیلئے استعمال نہیں کیا جاسکتا ، ”اللہ اکبر“ کا استعمال فرض ہے۔
امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ”اللہ اکبر“ اور ”اللہ الاکبر“ دونوں صیغوں کا استعمال درست ہے مگر ان سے تجاوز جائز نہیں۔

(۱۹) اس پوری بحث نیز مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ”السعیة“ (ج ۱، ص ۱۹۸ - ۱۹۹)۔

(۲۰) الحدیث اخرجہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۹) فی کتاب الطہارۃ، باب فرض الوضوء، والترمذی (ج ۱ ص ۶۰۵) فی ابواب الطہارۃ،

باب ماجاء مفتاح الصلوۃ الطہور، والدارمی (ج ۱ ص ۱۸۶) فی کتاب الطہارۃ، باب مفتاح الصلوۃ طہور، وابن ماجہ وایضاً عن

اسی سعید رضی اللہ عنہ (ص ۲۴) فی کتاب الطہارۃ، باب مفتاح الصلوۃ الطہور، واحمد فی مسندہ (ج ۱ ص ۱۲۳) والحاکم عن

اسی سعید رضی اللہ عنہ (ج ۱ ص ۱۳۲) فی کتاب الطہارۃ، باب مفتاح الصلوۃ الوضوء۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ”اللہ اکبر، اللہ الاکبر، اللہ کبیر، اللہ الکبیر“ چاروں صیغوں کا استعمال درست ہے ان چار صیغوں سے تجاوز ان کے نزدیک جائز نہیں، جب کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ تحریمہ صلوٰۃ کیلئے ”کل ما یدل علی التعظیم“ کے استعمال کی اجازت دیتے ہیں (۲۱) خواہ وہ اللہ اکبر ہو یا اللہ اجل اور اللہ اعظم ہو یا سمان اللہ اور لالہ اللہ ہو اور یا الحمد للہ ہو ان میں سے کسی ایک سے تحریمہ صلوٰۃ منعقد کیا جائے تو ادا نہ فرض کیلئے کافی ہے یہ دوسری بات ہے کہ جو شخص ٹھکانے سے اور صحیح طریقہ پر اللہ اکبر کہنے پر قادر ہو اس کے لیے اللہ اکبر کا استعمال واجب ہے۔

① ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا استدلال ایک تو اسی روایت سے ہے جس میں ”تحریمہا التکبیر“ فرمایا گیا ہے مبتدا اور خبر دونوں معرفہ ہیں اور تعریف طرفین یعنی مسند اور مسند الیہ کا معرفہ ہونا مفید ہر ہے لہذا معنی یہ ہونگے کہ نماز کا تحریمہ صرف تکبیر ہے اور تکبیر اللہ اکبر کو کہتے ہیں۔

② دوسری دلیل ان کی قرآن مجید کی آیت ”وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ“ ہے اس میں صیغہ تکبیر ادا کرنے کیلئے امر فرمایا گیا ہے لہذا صرف اس کا استعمال فرض ہوگا۔

③ ایسے ہی اگر صیغہ تکبیر کے علاوہ کسی دوسرے صیغہ کا استعمال جائز ہوتا تو کم از کم بیان جواز کیلئے رسول اللہ ﷺ سے دوسرے صیغہ کا استعمال تحریمہ صلوٰۃ کے لیے پوری عمر میں ایک مرتبہ تو ثابت ہوتا لیکن کبھی آپ ﷺ نے سوائے اللہ اکبر کے دوسرا صیغہ استعمال نہیں فرمایا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے صیغہ کا استعمال جائز ہی نہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ صیغہ تکبیر میں اللہ اکبر کے ساتھ اللہ الاکبر کے استعمال کی بھی اجازت دیتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ”اکبر“ پر الف لام داخل کرنے سے جملہ کے معنی میں مزید تاکید اور استحکام پیدا ہو جاتا ہے اس لیے اللہ اکبر اور اللہ الاکبر دونوں کے استعمال کی اجازت ہوگی۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اللہ اکبر کے ساتھ بقیہ تین صیغوں کی بھی اجازت دیتے ہیں ”اللہ الاکبر“ کے لیے تو وہ وہی دلیل پیش کرتے ہیں جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمائی اور ”اللہ کبیر“ اور ”اللہ الکبیر“ کے متعلق وہ یہ فرماتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی صفات میں افعال اور فاعیل دونوں ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں تو جس طرح ”اکبر“ کے استعمال کی اجازت ہے اسی طرح ”کبیر“ کے استعمال کی بھی

اجازت ہوگی

۱۰ حضرات حنفیہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت ”وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِمْ فَصَلَّى“ سے ہے یہاں ”صلی“ کا عطف ”ذکر اسم ربہ“ پر ہے اور ”فصلی“ میں ”فا“ تعقیب مع الوصل کیلئے ہے اس لیے اس سے یقیناً تحریمہ مراد ہے تو جب قرآن نے ”ذکر اسم ربہ“ کا عام عنوان اختیار کیا ہے تو پھر تحریمہ میں خاص صیغہ تکبیر کی قید کو کیونکر فرض قرار دیا جا رہا ہے (۲۲)

۱۱ حضرت ابو العالیہ جلیل القدر تابعی ہیں ان سے یہ اثر منقول ہے: ”عن زیاد بن ابی مسلم قال: سمعت ابا العالیة مثل بآی شئ كان الانبياء يستفتحون الصلوة؟ قال بالتوحيد والتسبيح والتهليل“ (۲۳) اس اثر سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ ہر وہ ذکر جو مشعرباً ^{تنظیم} ہو اس سے تحریمہ درست ہے۔

۱۲ نیز امام شعبیؒ سے بھی منقول ہے فرماتے ہیں: ”بای اسماء الله افتتحت الصلوة اجزاك“ (۲۴) اس سے بھی طرفین کی تائید ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے جس نام سے نماز شروع کی جائے تو کافی ہو جائیگا۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب

۱۰ پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ قاعدہ کلیہ نہیں کہ تعریف طرفین ہمیشہ مفید ہر ہو بلکہ یہ قاعدہ اکثریہ ہے، چنانچہ ”الکرم الخلق الحسن“ میں مبتداء اور خبر دونوں معرفہ ہیں لیکن یہ مفید ہر نہیں ایسے ہی ”المال الابل“ میں باوجود تعریف طرفین کے ہر مقصود نہیں تو ممکن ہے یہاں بھی ایسا ہی ہو۔

۱۱ اگر ہر مان بھی لیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ ہر بیان اولویت کیلئے ہے یعنی تحریمہ کیلئے اللہ اکبر کا استعمال ہی اولیٰ ہے اور اس کا ہمیں بھی انکار نہیں۔

۱۲ اور یا یہ کہا جائے کہ ہر مبتداء کا خبر میں نہیں بلکہ خبر کا ہر مبتدا میں ہو رہا ہے اور معنی یہ ہیں کہ ابتدائے صلوة میں اللہ اکبر کہنا صرف تحریمہ صلوة کیلئے ہی ہوتا ہے۔

۱۳ نیز زیر بحث روایت چونکہ خبر واحد ہے خبر واحد سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے نہ کہ فرضیت، اس لیے

(۲۲) دیکھئے احکام القرآن لابی بکر الجصاص (ج ۳ ص ۴۷۲)۔

(۲۳) دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۳۸) ، مایجزی من افتتاح الصلوة۔

(۲۴) مصنف ابن ابی شیبہ حوالہ بالا۔

فرضیت پر استدلال اس روایت سے درست نہ ہوگا۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ ”وربک فکبر“ ”وربک فعظم“ کے معنی میں ہے قرآن مجید کی آیت ”فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أَكْبَرْتَهُ وَقَطَّعْتَ أَلْبُدَيْنِ“ میں ”اکبر نہ“ ”عظمنہ“ کے معنی میں ہے تو اسی طرح پہلی آیت میں بھی ”کبر“ کے معنی ”عظیم“ کے ہیں نہ خاص اللہ اکبر کہنے کے لہذا اس سے علی التخصیص تحریم کیلئے اللہ اکبر کے استعمال پر استدلال صحیح نہیں ہوگا۔

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی مداومت بغیر التکر احیاناً زیادہ سے زیادہ وجوب پر دلالت کرتی ہے اور وجوب اللہ اکبر کے ہم بھی قائل ہیں۔

یہاں فقہاء کے درمیان دوسرا اختلاف یہ ہوا ہے کہ آیا تکبیر تحریمہ شرط ہے یا رکن صلوٰۃ ہے اور نماز کے ہاں تکبیر رکن ہے اور تحریمہ ان کے نزدیک جزء صلوٰۃ ہے جب کہ حضرات حنفیہ کے نزدیک تحریمہ رکن اور جزء صلاۃ نہیں بلکہ شرط ہے اور صلوٰۃ سے خارج ہے (۲۵) قرآن مجید کی آیت ”وذكر اسم ربه فصلی“ سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے کیونکہ اس میں ”صلی“ کا عطف ”ذكر اسم ربه“ پر کیا گیا ہے اور عطف چونکہ مغایرہ پر دلالت کرتا ہے کیونکہ شی کا عطف اپنی ذات پر درست نہیں اس لیے تحریمہ کو غیر صلوٰۃ یعنی شرط کہا جائے گا اس کو رکن نہیں کہا جاسکتا (۲۶)



عن معاوية بن أبي سفيان أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إنما العبدان
وكأله أسه فإذا نامت العين استطلق الركا، رواه الدارمي (۲۶)

”سرور کائنات جناب رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا آنکھیں سرین کا سر بند ہیں چنانچہ جب آنکھ

(۲۵) دیکھئے عمدة القاری (ج ۵ ص ۲۶۸)۔ (۲۶) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۶۸)۔

(۲۶) الحدیث احرارہ الدارمی (ج ۱ ص ۱۹۸، ۱۹۹) میں کتاب الطہارۃ، باب الوضوء من النوم، واحمد فی مسنده (ج ۳ ص ۹۶) ولویعلی والطرانی فی الکبیر، انظر مجمع الزوائد للہیثمی (ج ۱ ص ۲۳۶) کتاب الطہارۃ، باب فی الوضوء من النوم، والدارقطنی (ج ۱ ص ۱۹۰) میں کتاب الطہارۃ، باب فی ما روی یمن نام قاعداً وقائماً ومضطجعاً وما یلزم من الطہارۃ فی ذلك، والبیہقی (ج ۱ ص ۱۱۸) میں کتاب الطہارۃ، باب الوضوء من النوم۔

سو جاتی ہے تو سر بند کھل جاتا ہے۔“

نواقض وضو کی قسمیں

- ① نواقض حقیقیہ جہاں خروج نجاست سے انتقاض وضو کا حکم لگایا جاتا ہے کالبول والغائط والدم السائل۔
- ② نواقض حکمیہ وہ نواقض ہیں کہ جن میں انتقاض کا مدار خروج نجاست پر نہیں ہوتا بلکہ مسبب کو سبب کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے چونکہ نوم بالعموم خروج ریح کا سبب ہوتی ہے اس لیے نوم پر انتقاض وضو کا حکم لگا دیا گیا ہے۔

مسئلہ نقض وضو من النوم

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے نوم کے ناقض وضو یا غیر ناقض وضو ہونے کے متعلق آٹھ مذاہب نقل

کئے ہیں (۲۸)

جبکہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے نو مذاہب نقل کئے ہیں (۲۹) لیکن ان تمام کا خلاصہ عین مذاہب

میں داخل ہے :

- ① نوم مطلقاً خواہ کثیر ہو یا قلیل ناقض وضو ہے ، یہ حسن بصری ، امام مزنی ، ابو عبید قاسم بن سلام اسحاق بن راہویہ اور ابویکرابن المنذر کا مذہب ہے۔

- ② دوسرا مذہب ابو موسیٰ اشعری ، سعید بن المسیب ، ابو مجلز ، حمید اعرج اور شعبہ کا ہے ، ان کے نزدیک نوم مطلقاً ناقض نہیں خواہ قلیل ہو یا کثیر۔

- ③ تیسرا مذہب جمہور کا ہے وہ یہ کہ نوم کثیر ناقض ہے اور قلیل ناقض نہیں ، البتہ نوم قلیل اور کثیر کی تحدید میں ائمہ کے اقوال میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے ، چنانچہ امام شافعی کی پانچ روایتیں علامہ نووی نے نقل کی ہیں :

- ① ان نام ممکنا مقعدہ من الارض اونحوھا لم ینتقض وان لم یکن ممکنا انتقض علی ای ہیئۃ کان فی الصلوٰۃ وغیرھا۔

(۲۸) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۶۳)۔

(۲۹) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۱۰۹، ۱۱۰)۔

① انه ينقض بكل حال -

② ان نام فی الصلوٰۃ لم ينتقض علی ای ہیئۃ کان، وان نام فی غیرها غیر ممکن مقعدہ انتقض والا فلا-

③ ان نام ممکنا او غیر ممکن وهو علی ہیئۃ من ہیئات الصلوٰۃ سواء کان فی الصلوٰۃ او فی غیرہا لم ينتقض والا انتقض -

④ ان نام ممکنا او قائما لم ينتقض والا انتقض -

علامہ نووی نے مذکورہ پانچ روایتوں میں سے پہلی روایت کو صحیح اور باقی چار روایات کو غیر معتبر قرار دیا ہے (۳۰)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ قلیل وکثیر میں اس طرح فرق کرتے ہیں کہ اگر نوم طویل ثقیل ہو تو یہ ناقض وضو ہے، اگر قصیر خفیف ہے تو غیر ناقض، اگر طویل خفیف ہے تو اس صورت میں وضو مستحب ہے، اور اگر قصیر ثقیل ہو تو اس صورت میں امام مالک سے دو روایتیں مقول ہیں ایک نقض وضو کی اور دوسری عدم نقض کی (۳۱)

حضرات حنفیہ کے یہاں بھی نوم قلیل اور کثیر میں فرق کیا گیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے: "ان نام مضطجعا أو مستلقیا أو مستندا إلى شی لوازیل لسقط فینتقض الوضوء والا فلا۔ یعنی اگر کوئی شخص کروٹ پر یا پت لیٹ کر سو جائے یا ایسی چیز پر ٹیک لگا کر سو جائے کہ اگر اس چیز کو دور کیا جائے تو یہ گر پڑے تو ایسی نوم ناقض وضو ہوگی ورنہ نہیں۔"

① مذہب اول کے لیے استدلال ایک تو حضرت معاویہ کی اس روایت سے ہے: "انما العینان وکاء السہ فاذا نامت العین استطلق الوکاء۔"

② ایسے ہی اس کے بعد حضرت علیؑ کی روایت ہے: "قال: رسول اللہ ﷺ: وکاء السہ العینان فمن نام فلیتوضا۔"

"وکاء" اس ڈوری کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے تھیلی وغیرہ کو باندھا جاتا ہے۔

"السہ" اصل میں سرین کو کہتے ہیں یہاں پر حلقہ در مراد ہے، منشاء یہ ہے کہ جب تک انسان

(۳۰) دیکھئے المجموع شرح المذب (ج ۲ ص ۱۳)۔

(۳۱) دیکھئے السعایۃ فی کشف مافی شرح الوقایۃ (ج ۱ ص ۲۳۳)۔

بیدار رہتا ہے تو خروج ریح بے تکلف بلا ارادہ بالعموم نہیں ہوتا لسان کا اختیار اسپر رہتا ہے اور جب سو جاتا ہے تو یہ اختیار باقی نہیں رہتا ، جس کی وجہ سے خروج ریح کا قوی امکان رہتا ہے ، بہر حال ان دونوں روایتوں میں نوم کو مطلقاً ناقض کہا ہے۔

• حضرت صفوان بن عسال رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ، فرماتے ہیں: ”کان رسول اللہ ﷺ یا مرنا اذا كنا مسافرين ان نمسح علی خفافنا ولا ننزعها ثلاثة ايام من غائط و بول و نوم الامن جنابة“ (۳۲) اس روایت میں بھی نوم کو مطلقاً ناقض بتلایا گیا ہے لہذا قلیل و کثیر میں فرق نہ ہوگا۔

مذہب ثانی کے لیے استدلال حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے: ”کان اصحاب رسول اللہ ﷺ ینامون ثم یقومون فیصلون ولا یتوضئون“ (۳۳)

اور ابو داؤد کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں: کان اصحاب رسول اللہ ﷺ ینتظرون العشاء الاخرة حتى تخفق رؤسهم ثم یصلون ولا یتوضئون (۳۴)

ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ نوم مطلقاً ناقض وضو نہیں ہے۔

جمہور کی طرف سے یہ کہا جائیگا کہ انہوں نے جن صورتوں میں تقض وضو کا حکم لگایا ہے وہ نوم کثیر میں داخل ہیں اور جن میں عدم تقض کا حکم لگایا وہ نوم قلیل میں داخل ہیں۔ اور چونکہ غلبہ نوم اور عدم غلبہ نوم میں حالات ، اوقات اور غذا وغیرہ کے فرق کو دخل ہے لہذا جب نوم کی وجہ سے عقل مغلوب ہو جائیگی تو تقض وضو کا حکم لگایا جائیگا اس وضاحت کے بعد حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا جو عمل حضرت انس رضی اللہ عنہ نے نقل کیا ہے وہ ہمارے خلاف نہ ہوگا ، کیونکہ ان حضرات کی غذا اور دوسرے اور اسباب کی بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ وہ نوم کثیر نہ تھی اس لیے اس نوم میں غلبہ علی العقل نہیں ہوتا تھا۔

اسی طرح مذہب اول والوں نے جو روایات نقل کی ہیں ان کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان میں نوم سے مراد نوم کثیر ہے جو غلبہ علی العقل کے ساتھ ہوتی ہے۔

نیز حنفیہ کے تائید میں سعرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ترمذی میں موجود ہے ، اس

(۳۲) سنن نسائی (ج ۱ ص ۴۲) باب التوقیت فی المسح علی الخفین للمسافر۔

(۳۳) جامع ترمذی (ج ۱ ص ۲۴) باب الوضوء من النوم۔

(۳۴) ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۶) باب فی الوضوء من النوم۔

میں ہے ”ان الوضوء لا یجب الا علی من نام مضطجعاً فانہ اذا اضطجع استرخت ہما صاہ“ (۱۳۵)
 اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نوم فی نفسہ ناقض نہیں بلکہ اس کی وجہ سے استرخاء مفاسل (بوجہ اس کے)
 جس کی بنا پر خروج ریح کا قوی امکان ہوتا ہے اس لئے نوم کو ناقض وضو کہا گیا ہے اور چونکہ کروشہ پر یکتہ ت
 یا پت لیٹنے سے یا ٹیک لگا کر سونے سے استرخاء مفاسل ہو جاتا ہے اس لیے نقض وضو کا حکم لگایا جائیگا۔



﴿ وعن ﴿ بَسْرَةَ بِنْتِ صَفْوَانَ بْنِ نَوْفَلٍ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 إِذَا مَسَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ رَوَاهُ مَالِكٌ وَأَبُو أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ
 وَالنَّسَائِيُّ وَأَبْنُ مَاجَةَ وَالدَّارِمِيُّ (۱)﴾

”رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم میں سے جو شخص اپنے ذکر کو ہاتھ لگائے تو اس کو چاہئے کہ
 وہ وضو کرے“

مسئلہ نقض وضو من مس الذکر

مس ذکر کے ناقض اور غیر ناقض ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حضرات شافعیہ و مالکیہ اور
 حنبلیہ مس ذکر کو ناقض وضو فرماتے ہیں اگرچہ امام مالک اور امام احمد بن حنبل دونوں سے ایک ایک روایت
 عدم نقض کی بھی متقول ہے، جب کہ حضرات حنفیہ مس ذکر کو غیر ناقض وضو کہتے ہیں (۲)

(۳۵) ترمذی (ج ۱ ص ۲۳) باب الوضوء من النوم۔

(۱) الحدیث اخرجہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۳) فی کتاب الطہارۃ، باب الوضوء من مس الذکر، والترمذی (ج ۱ ص ۲۵) فی لب

للطہارۃ، باب الوضوء من مس الذکر، والنسائی (ج ۱ ص ۳۴، ۳۸) فی الطہارۃ، باب الوضوء من مس الذکر، ومالک فی المؤطا

ص ۲۹، ۳۰) فی الطہارۃ، باب الوضوء من مس الفرج، وابن ماجہ (ص ۳۶) فی الطہارۃ باب الوضوء من مس الذکر، والدارمی (ج

: ۱۹۹، ۱) فی کتاب الطہارۃ، باب الوضوء من مس الذکر، واحمد فی مسندہ (ج: ۳۰۶، ۶) والحاکم فی المستدرک (ج: ۱، ۱۲۶)

فی کتاب الطہارۃ، باب الوضوء من مس الذکر، والدارقطنی (ج ۱ ص ۱۳۶) فی الطہارۃ، باب ماروی فی لمس القبل والذکر والذکر

والحکم فی ذلک، والبیہقی (ج ۱ ص ۱۲۸) فی الطہارۃ، باب الوضوء من مس الذکر۔

(۲) دیکھئے اوجز المسائل (ج ۱ ص ۲۶۹)۔

مدار بحث

مشکوٰۃ میں دو روایتیں ایک بسرہ بنت صفوان رضی اللہ عنہا کی ”قال رسول اللہ ﷺ: اذا مس احدکم ذکرہ فلیتوضا“ اور دوسری حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ کی ”قال: سئل رسول اللہ ﷺ عن مس الرجل ذکرہ بعد ما يتوضا قال: وهل هو الا بضعة منه“ مذکور ہیں، مدار بحث یہی دو روایتیں ہیں حضرت بسرہ بنت صفوان رضی اللہ عنہا کی روایت نقض وضوء پر دال ہے جو کہ ائمہ ثلاثہ کا مسئلہ ہے اور حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ کی روایت عدم نقض پر دال ہے جو کہ حنفیہ کا مسئلہ ہے ہم ان روایات پر چار طریقوں سے بحث کریں گے:

۱ اولاً جمع بین الروایات کی سعی ہوگی۔

۲ ثانیاً اگر جمع بین الروایات کا اعتبار نہ کیا جائے تو ترجیح من حیث الروایۃ کو اختیار کیا جائیگا۔

۳ ثالثاً روایتین میں درایت کے لحاظ سے وجوہ ترجیح پر غور کیا جائیگا۔

۴ رابعاً تعارض کے پیش نظر آثار صحابہ سے کسی ایک جانب کی ترجیح معلوم کی جائیگی۔

بحث اول

جمع بین الروایات کی متعدد صورتیں بیان کی گئی ہیں:

۱ شیخ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے فتح القدر میں لکھا ہے کہ مس ذکر بالید کنایہ عن البول ہے، اہل عرب کی عام عادت ہے کہ وہ امور مستکبرہ کو الفاظ کنایہ سے ذکر کیا کرتے ہیں، چونکہ عام طور سے بول کے وقت مس ذکر بالید کی نوبت آتی ہے اس لیے ”اذامس احدکم ذکرہ“ فرما کر ”اذابال احدکم“ کے معنی مراد لیے گئے ہیں اور حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ کی روایت میں نفس مس ذکر کے غیر ناقض ہونے کو بیان کیا گیا ہے (۳)

۲ علامہ رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے معنی بیان کئے ہیں: ”من مس ذکرہ بفرج امراتہ فلیتوضا“ یہاں استہجاناً مس کے مفعول ثانی جو بواسطہ حرف جر تھا ترک کیا گیا ہے اور اس سے مراد مباشرت فاحشہ ہے اور چونکہ مباشرت فاحشہ خروج مذنی کا سبب ہے اس لیے سبب کو مسبب کے قائم مقام کر کے نقض وضوء کا حکم لگایا گیا ہے (۴) مباشرت فاحشہ اگرچہ امام محمدؒ کے نزدیک ناقض وضوء نہیں لیکن

(۳) فتح القدر (ج ۱ ص ۳۹)۔

(۴) دیکھئے الکوکب الدرہ (ج ۱ ص ۱۱۳)

حضرات شیخین کے ہاں ناقض وضو ہے (۵) لہذا حدیث بسرہ میں مباشرت فاحشہ کا حکم مذکور ہے اور حدیث طلق بن علی میں نفس مس ذکر کا کہ وہ ناقض نہیں۔

① شیخ محمد بن یحییٰ ذہبی فرماتے ہیں کہ مس ذکر کے بعد وضو کا حکم استحباب کے لیے ہے نہ کہ وجوب کیلئے (۱) اور حدیث طلق بن علی میں وجوب وضو کی نفی کی گئی ہے۔

② امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث بسرہ میں وضو سے مراد وضو لغوی ہے اور استحباباً غسل ید کا حکم دیا گیا ہے اور حدیث طلق بن علی میں وضو اصطلاحی کی نفی کی گئی ہے (۴)

جمع بین الروایات کی ان وجوہ مذکورہ سے حضرت بسرہ کی روایت حنفیہ کے خلاف نہیں رہتی اور روایات کا تعارض بھی اٹھ جاتا ہے، اس کے برعکس جمع بین الروایات کی کوئی ایسی شکل نہیں بنتی جس سے ائمہ ثلاثہ کی تائید ہو۔

بحث ثانی

دوسری بحث ترجیح من حیث الروایۃ سے متعلق ہے۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کا فیصلہ ہے کہ ”ملازم بن عمرو عن عبداللہ بن بدر عن قیس بن طلح عن ایبہ“ کی سند سے یہ روایت جس کو ابو داؤد (۸) نسائی (۹) اور خود امام طحاوی نے نقل کیا ہے (۱۰) نہایت قوی ہے، چنانچہ امام طحاوی کے الفاظ ہیں: ”فیذا حدیث ملازم صحیح مستقیم الاسناد غیر مضطرب فی اسنادہ ولا فی متنہ، فہو اولی عندنا معارویناہ اولاً من الاثار المضطربۃ فی اسانیدھا: (۱۱) برخلاف حضرت بسرہ بنت صفوان کی روایت کے کہ اس کے بعض طرق میں مروان کا واسطہ ہے اور

(۵) دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۶) دیکھئے معرفۃ علوم الحدیث (ص ۶۳)۔

(۷) دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۵۹) باب من الفرج هل یجب فیہ الوضوء ام لا۔

(۸) ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۳) باب الرخصة فی ذلک۔

(۹) نسائی (ج ۱ ص ۳۸) باب ترک الوضوء من ذلک۔

(۱۰) شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۵۸) باب من الفرج هل یجب فیہ الوضوء ام لا۔

(۱۱) دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۵۸)۔

یہ ایک مختلف فیہ راوی ہے، ان کے متعلق ابن حبان فرماتے ہیں: "ومعاذ اللہ ان نحتج بمروان بن الحکم فی شیء من کتبنا" (۱۲) اور یا واسطہ مروان کے شرطی کا ہے اور وہ مجہول ہے ایک مرتبہ حضرت عروہ بن زبیر اور مروان بن حکم کے درمیان مس ذکر کے ناقض وضو ہونے میں گفتگو ہوئی، مروان نے کہا مس ذکر ناقض وضو ہے، حضرت عروہ نے اس کا انکار کیا اور کہا کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں، اس پر مروان نے کہا: "اخبرتني بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله ﷺ ذكر ما يتوضا منه فقال رسول الله ﷺ ويتوضا من مس الذكر" حضرت عروہ فرماتے ہیں کہ میں برابر مروان سے اس بارے میں بحث کرتا رہا یہاں تک کہ اس نے اپنا ایک شرطی بسرہ بنت صفوان کے پاس بھیجا تو اس نے آکر حضرت بسرہ سے اسی طرح روایت نقل کی (۱۳) لہذا حضرت عروہ اور بسرہ کے درمیان یا تو مروان کا واسطہ ہے اور یا شرطی کا واسطہ ہے، مروان کا واسطہ ہو یا، شرطی کا واسطہ ہو بہر حال یہ حدیث قابل استدلال نہیں رہتی۔

ابن حبان نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ حضرت عروہ کا حضرت بسرہ بنت صفوان سے بلا واسطہ سماع ثابت ہے، چنانچہ انہوں نے یہ روایت نقل کی ہے: "عن بسرة بنت صفوان رضی اللہ عنہا ان النبی ﷺ قال: اذا مس احدکم ذکرہ فلیتوضا، قال: فانکر ذلک عروہ، فسأل بسرة فصدقتہ" (۱۴) ایسے ہی امام بیہقی نے ابن خزیمہ کے طریق سے یہ روایت نقل کی ہے: "عن بسرة بنت صفوان رضی اللہ عنہا، قالت: قال رسول الله ﷺ من مس ذکرہ فلیتوضا قال عروہ فسالت بسرة فصدقتہ" (۱۵)

اس روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عروہ کا سماع حضرت بسرہ سے براہ راست ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ خود امام بیہقی نے اس کی تصریح کی ہے کہ امام بخاری اور امام مسلم نے بسرہ بنت صفوان کی اس حدیث کی تخریج اس لیے نہیں کی کہ عروہ کا سماع حضرت بسرہ سے مختلف فیہ ہے، اور ثابت نہیں ہے (۱۶)

(۱۲) دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۵۵)۔

(۱۳) دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۸) الوضو من مس الذكر۔

(۱۴) دیکھئے الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان (ج ۳ ص ۱۶۶)۔

(۱۵) دیکھئے سنن بیہقی (ج ۱ ص ۱۲۹)۔

(۱۶) دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۵۶)۔

نیز سنن دار قطنی میں ہے (۱۷) کہ ایک مرتبہ مسجد خیف میں امام احمد بن حنبل، علی بن مدینی اور یحییٰ بن معین کے درمیان مس ذکر کے مسئلہ پر مناظرہ ہوا، یحییٰ بن معین "نقض وضو کے قائل تھے، جبکہ علی بن مدینی نے فرمایا کہ مس ذکر سے وضو واجب نہیں، یحییٰ بن معین نے حضرت بسرہ کی روایت سے استدلال کیا اور علی بن مدینی نے حضرت طلق بن علی کی روایت کو بطور استدلال پیش کیا اور یحییٰ بن معین پر یہ اعتراض کیا کہ بسرہ کی روایت سے استدلال درست نہیں کیونکہ عروہ کا سماع بسرہ سے ثابت نہیں، چنانچہ فرمایا: "کیف تتقلد اسناد بسرہ، ومروان ارسل شرطبا حتی رد جوابها الیه" یحییٰ بن معین نے علی بن مدینی پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا: "وقد اکثر الناس فی قیس بن طلق ولا یحتج بحديثه" اس پر امام احمد بن حنبل نے فرمایا: "کلا الامرین علی ما قلتما۔"

یہاں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امام احمد بن حنبل "علی بن مدینی اور یحییٰ بن معین جیسے اکابر اور جلیل القدر محدثین نے اس کو بالاتفاق تسلیم کر لیا کہ حدیث مس ذکر میں عروہ کا سماع حضرت بسرہ سے ثابت نہیں، لہذا امام بخاری، امام مسلم اور ان اکابر محدثین کی رائے کے مقابلہ میں ابن حبان وغیرہ کا یہ نقل کرنا کہ عروہ کا سماع حضرت بسرہ سے براہ راست ہے قابل قبول نہیں ہو سکتا (۱۸)

بحث ثالث

① درایت حدیث کی رو سے بھی حضرت طلق بن علی کی روایت کو ترجیح حاصل ہے، کیونکہ مسئلہ مس ذکر رجال سے متعلق ہے اور اس میں عموم بلوی بھی ہے مگر روایت کرنے والی ایک عورت ہے اور مرد کی روایت اس کے خلاف عدم نقض پر دال ہے، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر مس ذکر ناقض وضو ہوتا تو رجال صحابہ میں کافی حضرات نقض وضو کے روای ہوتے مگر ایسا نہیں، حضرت طلق بن علی کے مرد ہونے کے ساتھ ساتھ ان کی روایت مطابق اصل بھی ہے چونکہ اصل یہی ہے کہ نقض وضو میں خروج نجاست کا اعتبار ہوتا ہے جو یہاں موجود نہیں کسی عضو کو چھونے کا اس میں دخل نہیں، اس لیے ان کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

(۱۷) سنن الدار قطنی (ج ۱ ص ۱۵۰)۔

(۱۷) یحییٰ بن معین کے اعتراض کی حقیقت اور اس کے جواب کے لیے ملاحظہ ہو "الجوهر النقی المطبوع مع السنن الکبری للبیہقی،" (ج ۱ ص ۱۲۳ - ۱۲۵)۔

(۱۸) لیکن یہ واضح رہے کہ ان جہرات کا یہی مناظرہ سنن بیہقی (ج ۱ ص ۱۳۶) اور مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۱۳۹) میں بھی مذکور ہے اور اس میں یہ روایت بھی متقول ہے کہ جب علی بن مدینی نے یحییٰ بن معین پر یہ اعتراض کیا کہ عروہ کا سماع بسرہ سے ثابت نہیں تو اس کے جواب میں یحییٰ بن معین نے فرمایا: "ثم لم یفنع ذلك عروة حتى اتى بسرہ فسألها وشافهته بالحديث" اس پر علی بن مدینی کی طرف سے کوئی اعتراض مذکور نہیں ہے، لہذا حنفیہ کا اس واقعہ کو عروہ کے بسرہ سے عدم سماع کی تائید میں پیش کرنا عمل نظر ہے۔ واللہ اعلم۔

۱۰ میں ذکر سے قہض وضو کے قائلین میں اس قدر اختلاف واقع ہوا ہے کہ اس کی وجہ سے حدیث بسرہؓ سے استدلال مشتبہ ہو جاتا ہے چنانچہ اس میں اختلاف ہے کہ مس ذکر بیابن الکف ناقض ہے یا بظہر الکف بھی ناقض ہے مس بالشہوة ناقض ہے یا مس بغیر شہوة بھی ناقض ہے ، مس بلا حائل ناقض ہے یا بالحائل بھی ناقض ہے ، پھر اپنے ذکر کا مس ناقض ہے یا مس ذکر غیر بھی ناقض ہے ، ایسے ہی مس ذکر کبیر ناقض ہے یا مس ذکر صغیر بھی ناقض ہے ، اسی طرح مس ذکر حی ناقض ہے یا مس ذکر میت بھی ناقض ہے ، نیز مس ذکر السان ناقض ہے یا مس ذکر حیوان بھی ناقض ہے حتیٰ کہ ابن عربی نے اس سلسلے میں چالیس تک اقوال نقل کئے ہیں (۱۹) غرضیکہ ان حضرات کے اقوال میں اس تشقت اور اختلاف شدید کے ہوتے ہوئے حدیث کا مفہوم متعین کرنا دشوار ہو گیا ہے ۔

۱۱ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس بیان کیا ہے کہ ید بالاتفاق عورت نہیں ، اور فخذ عورت ہے تو یہ تو متفق علیہ ہے کہ اگر مس ذکر بالفخذ ہو تو وہ ناقض وضو نہیں حالانکہ وہ عورت ہے ، اور ید کسی کے نزدیک عورت نہیں اس کے ساتھ مس ذکر کو اگر ناقض وضو قرار دیا جائے یہ بات بعید از قیاس ہے (۲۰)

بحث رابع

تعارض روایتین کے وقت حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے آثار مرئح بتے ہیں ، چنانچہ طحاوی ، مؤطا امام محمدؒ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؓ (۲۱) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ (۲۲) حضرت عبداللہ بن عباسؓ (۲۳) حضرت حذیفہ بن الیمانؓ (۲۴) حضرت ابو درداءؓ (۲۵) حضرت سعد بن ابی وقاصؓ (۲۶)

(۱۹) دیکھئے عارضۃ الاحوذی شرح جامع ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۷، ۱۲۳)۔

(۲۰) دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۵۸)۔

(۲۱) مؤطا امام محمدؒ (ص ۵۴) میں ہے : عن علی بن ابی طالب فی مس الذکر قال : ما بالی مستہ او طرف انفی ۔

(۲۲) طحاوی (ج ۱ ص ۵۹) میں ہے : قال عبداللہ بن مسعود ما بالی ذکری مست فی الصلوۃ او اذنی او انفی ۔

(۲۳) طحاوی میں ہے (حوالہ بالا) : عن ابن عباس قال : ما بالی ایام مست او انفی ۔

(۲۴) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۱۶۳) میں ہے : عن حذیفہ بن الیمان أنه قال ما بالی مست ذکری او اذنی ۔

(۲۵) مؤطا امام محمدؒ (ص ۵۸) میں ہے : عن ابی الدرداء أنه مثل عن مس الذکر فقال انما هو بضعة منک ۔

(۲۶) مؤطا امام محمدؒ (ص ۵۷) میں ہے : عن قیس بن ابی حازم قال جاء رجل الی سعد بن ابی وقاص قال : ایحل لی ان اسس

ذکری وانانی الصلوۃ فقال ان علمت ان منک بضعة نجسة فانقطعہا ۔

حضرت عمران بن حصینؓ (۲۷) وغیر ہم کے آثار منقول ہیں، جن سے عدم نقض کی پرزور تائید ہوتی ہے، جس کی وجہ سے طلق بن علیؓ کی روایت کو ترجیح ملتی ہے۔

وقال الشيخ الامام محي السنة هذا منسوخ
 شیخ محی السنہ رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث طلق بن علیؓ کو منسوخ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کو باطل
 کہا ہے، فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ”اذا انضی احدکم بیدہ الی ذکرہ لیس بینہ و
 بینہاشی فلیتوضا“ حدیث طلق بن علیؓ کے لئے ناخ ہے۔ چونکہ طلق بن علیؓ کی حاضری رسول اللہ ﷺ
 کی خدمت میں اوائل ہجرت میں ہوئی ہے جب آپ ﷺ مسجد نبویؐ کی تعمیر فرما رہے تھے اور طلق بن علیؓ
 بھی مسجد نبویؐ کی تعمیر میں شریک ہوئے، چنانچہ مسند احمد کی روایت میں اس کی تصریح موجود ہے: ”عن
 طلق بن علی قال: بنیت المسجد مع رسول اللہ ﷺ فكان يقول قرب الیما الی الطین فانہ احسنکم
 لہ مسا واشدکم منکبا“ (۲۸)

جب کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے ہ میں فتح خیر کے بعد مسلمان ہوئے ہیں، لہذا حضرت ابو ہریرہؓ کی
 روایت حضرت طلق بن علیؓ کی روایت کے بعد کی ہے، جو ناخ ہے، اس لیے حضرت طلق بن علیؓ کی روایت سے استدلال
 درست نہیں۔

شیخ محی السنہ کے مدعی کا جواب

شیخ محی السنہ رحمۃ اللہ علیہ کا مدعی اس وقت ثابت ہو سکتا ہے جب اسلام ابو ہریرہؓ کے بعد حضرت
 طلق بن علیؓ کے حاضر نہ ہونے کو دلیل سے ثابت کیا جائے، نیز یہ ثابت کیا جائے کہ مسجد نبویؐ کی بنا صرف
 سن اول میں ہوئی بعد میں نہیں ہوئی اور یہ دونوں باتیں ثابت نہیں ہیں بلکہ اس کے برخلاف ثابت ہے،
 چنانچہ حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے البداية والنهاية میں حضرت طلق بن علیؓ کی آمد ۹ھ میں بیان کی ہے
 (۲۹) اور امام احمد بن حنبلؓ نے مسند احمد میں مسجد نبویؐ کی بناء میں حضرت ابو ہریرہؓ کی شرکت بیان کی ہے

(۲۷) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۱۶۳، ۱۶۵) میں ہے: ”عن الحسن ان عمران بن حصین قال ما انا الی اباہ مست او مل

فغذی، یعنی ذکرہ۔“

(۲۸) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۹)۔

(۲۹) دیکھئے البداية والنهاية (ج ۵ ص ۵۲)۔

(۲۰) اور ظاہر ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ شرکت مسجد نبوی کی بناء ثانی ہی میں ہو سکتی ہے لہذا یہ عین ممکن ہے کہ اسی بناء ثانی میں جب کہ حضرت ابو ہریرہؓ بھی موجود تھے مسجد نبوی کی بناء میں حضرت طلق بن علیؓ نے شرکت کی ہو اور حدیث طلق حدیث ابو ہریرہؓ کے بعد کی ہو تو پھر یہ دعویٰ نسخ کیونکر درست ہو سکتا ہے، پھر یہ عجیب قسم کا نسخ ہے کہ محض احتمال کی بنیاد پر اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے کہ حضرت طلق بن علیؓ اوائل ہجرت میں آئے تھے انہوں اسی وقت یہ روایت سنی ہوگی اور حضرت ابو ہریرہؓ مہ مین مسلمان ہوئے ہیں انہوں نے روایت اس کے بعد سنی ہوگی، لہذا حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ناخ اور طلق بن علیؓ کی روایت نسخ ہوگی کسی کے نزدیک بھی یہ احتمالی طریقہ نسخ کو ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں اس لیے یہ معتبر نہ ہوگا۔



﴿ وَعَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْبَلُ بَعْضَ أَزْوَاجِهِ ثُمَّ يُصَلِّي وَلَا يَتَوَضَّأُ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالْبَيْهَقِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَهَ (۳۱) ﴾

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ اپنی بعض بیویوں کا ہوسہ لیتے تھے اور بغیر وضو کے (پہلے ہی وضو سے) نماز پڑھ لیتے تھے۔“

(۲۰) چنانچہ مسند امام احمد (ج ۲ ص ۴۸۱) میں ہے: ”عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہم كانوا یحملون اللبن الی بناء المسجد و رسول اللہ ﷺ معهم، قال: فاستقبلت رسول اللہ ﷺ وهو عارض لبنة علی بطنه فظننت انها قد شفت علیہ قلت ناولنیہا یا رسول اللہ ﷺ قال خذ غیرہا یا ابا ہریرۃ فانه لاعیش الاعیش الاخرة۔“

(۳۱) الحدیث اخرجہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۳) فی کتاب الطہارۃ، باب الوضوء من القبلة - والترمذی (ج ۱ ص ۲۵) فی ابواب الطہارۃ، باب ترک الوضوء من القبلة - والنسائی (ج ۱ ص ۳۹) فی الطہارۃ، باب ترک الوضوء من القبلة - وابن ماجہ (ص ۴۸) فی کتاب الطہارۃ، باب الوضوء من القبلة - واحمد فی مسنده (ج ۶ ص ۲۱۰) والدارقطنی (ج ۱ ص ۱۳۵) فی الطہارۃ، باب صفة ما یفرض الوضوء وماروی فی الملامسة والقبلة -

مسئلہ نقض وضو من مس المرأة

حضرات فقہاء کے درمیان مس مراۃ کے باقض وضو اور غیر باقض ہونے کے مسئلہ میں اختلاف ہے: چنانچہ حضرات حنفیہ کے یہاں مس امرآۃ کسی حال میں باقض وضو نہیں، مگر یہ کہ مباشرت ناشکی صورت ہو تو شیخین کے نزدیک یہ باقض وضو ہے (۳۲)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مس امرآۃ اجنبیہ مطلقاً باقض وضو ہے، خواہ مس بشہوۃ ہو یا بلاشہوۃ ہو، قصداً ہو یا بغیر قصد کے ہو، لیکن شرط یہ ہے کہ حائل نہ ہو اگرچہ باریک کیوں نہ ہو، کیونکہ حائل کے ساتھ مس امرآۃ ان کے ہاں باقض وضو نہیں ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مس مراۃ اس وقت باقض وضو ہے جب کہ مس بالشہوۃ ہو۔ اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے تین روایتیں مثل مذاہب ثلاثہ مقول ہیں:

ایک یہ کہ مس مراۃ مطلقاً غیر باقض ہے، کماہو مذہب الحنفیہ۔

دوسری یہ کہ مطلقاً باقض ہے، کماہو مذہب الامام الشافعی۔

تیسری یہ کہ اگر مس بالشہوۃ ہو تب باقض ہے ورنہ نہیں، کماہو مذہب الامام مالک۔ (۳۳)

فقہاء کے درمیان مدار اختلاف

فقہاء کے درمیان مدار اختلاف قرآن مجید کی آیت ”وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا“ الایۃ ہے، یہ آیت ”لا مستم“ (من باب المفاعلة) اور ”لمستم“ (بصیغہ ثلاثی مجرد) دونوں طرح پڑھی گئی ہے، حضرت عمر بن الخطاب حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم نے چونکہ اس کی تفسیر مس بالید سے کی ہے، اس لیے ائمہ ثلاثہ ”لامستم“ کی قرأت کو بھی لمس بالید پر حمل کرتے ہیں، ان حضرات کے آثار اسی باب کی فصل ثالث میں مذکور ہیں:

① وعن ابن عمر رضی اللہ عنہما، کان یقول: قبلۃ الرجل امراتہ وجسہا بیدہ من الملامسۃ ومن

(۳۲) دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۹)۔

(۳۳) مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۴۰)۔

قبل امراته او جسہاییدہ فعلیہ الوضوء۔

⑤ وعن ابن مسعود رضی اللہ عنہ، کان یقول من قبلۃ الرجل امراتہ الوضوء۔

⑥ وعن ابن عمر رضی اللہ عنہما، ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ قال: ان القبلة من اللمس فتوضئوا منها۔

جب کہ حضرات حنفیہ اس آیت کو جماع پر حمل کرتے ہیں، جیسا کہ حضرت علی حضرت عبداللہ بن عباس، اور حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہم سے آیت کی تفسیر جماع کے ساتھ نقل کی گئی ہے (۳۴) روایات مرفوعہ کا جس قدر ذخیرہ ہمارے پیش نظر ہے اس میں کوئی ایک روایت بھی مس مرآة کے ناقض وضو ہونے پر دال نہیں، اصحاب صحاح نے اس مسئلہ سے متعلق جتنی روایات ذکر کی ہیں وہ تمام عدم نقض پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ حنفیہ کا استدلال ایک تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت سے ہے: ”عن عائشة قالت كنت امد رجلی فی قبلة النبی ﷺ وهو یصلی فاذا سجد غمزنی فرفعتھا فاذا قام مددتھا“ (۳۵)

اس سے معلوم ہوا کہ مس مرآة ناقض نہیں ورنہ آپ ﷺ اس کے بعد نماز کو جاری نہ رکھتے۔ حافظ ابن حجر نے اس میں یہ تاویل کی کہ ممکن ہے کہ یہ مس بالخال ہو، یا یہ کہ یہ آپ ﷺ کی خصوصیت ہو، لیکن ان کی یہ تاویل بعید اور خلاف ظاہر ہے (۳۶) اس لیے یہ قابل قبول نہیں، نیز خصوصیت کے دعویٰ کے لیے دلیل ضروری ہے جو موجود نہیں۔

حنفیہ کی دوسری دلیل مسلم کی روایت ہے: ”عن عائشة قالت فقدت رسول اللہ ﷺ لیلة من الفراش فالتمستہ فوقعت یدی علی بطن قدمہ وهو فی المسجد و هما منصوبتان وهو یقول اللهم انی اعوذ برضاک من سخطک وبمعافاتک من عقوبتک“ (۳۷)

سنن نسائی کی روایت ہے: ”عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت: ان کان رسول اللہ ﷺ لیصلی

(۳۲) دیکھئے احکام القرآن لابی بکر الجصاص (ج ۲ ص ۳۶۹)۔

(۳۵) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۱) باب ما یجوز من العنل فی الصلوة۔

(۳۶) دیکھئے سبل السلام شرح بلوغ المرام (ج ۱ ص ۶۶)۔

(۳۷) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۹۲) باب ما یقال فی الركوع والسجود۔

وانی لمعترضة بين يديه اعتراض الجنابة حتى اذا اراد ان يوتر مسنى برجله“ (۳۸)

نیز حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی زیر بحث روایت ”کان النبی ﷺ يقبل بعض ازواجه ثم يصلى ولا يتوضا“ میں تصریح ہے کہ مس امرأۃ ناقض وضو نہیں۔ بہر حال ان تمام روایات مرفوعہ سے واضح طور پر مس امرأۃ کا غیر ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے۔

جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا کہ ائمہ ثلاثہ کا استدلال اس مسئلہ میں کسی روایت مرفوعہ سے نہیں ہے، البتہ صحابہؓ کے آثار سے ہے۔ ❶ سو اول تو وہ روایات مرفوعہ کے خلاف ہیں۔ ❷ پھر ان کے معارض حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے آثار موجود ہیں (۳۹) ❸ نیز امام شافعیؒ کے نزدیک آثار صحابہؓ مجتہد کیلئے حجت بھی نہیں ہوتے (۴۰) تو پھر صحابہؓ کے آثار مذکورہ سے ان کا استدلال کیونکر درست ہوگا۔

”أَوْلَا مَسْتَمِّمِ النِّسَاءِ“ سے جماع مراد لینے کی وجوہات

اور جہاں تک تعلق ہے اس آیت ”أَوْلَا مَسْتَمِّمِ النِّسَاءِ“ سے استدلال کا کہ ان حضرات نے اس کو لمس بالید پر حمل کیا ہے تو اس کے متعلق ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے احکام القرآن میں مختلف وجوہ سے یہ ثابت کیا ہے کہ یہاں ”ملاست“ سے مراد جماع ہے۔

وجہ اول :-

لمس کے معنی حقیقتہً اگرچہ لمس بالید کے ہیں لیکن جب اس کی نسبت نساء کی طرف ہوتی ہے تو اس سے مراد جماع ہوتا ہے جیسے وطی کے حقیقی معنی مٹی بلا اقدام کے آتے ہیں لیکن نساء کی طرف اس کی نسبت کرنے سے جماع کے معنی متعین ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ قرآن مجید کی آیات میں اس کے نظائر موجود

(۳۸) سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۸) ترک الوضوء من مس الرجل امراته من غیر شہوۃ۔

(۳۹) چنانچہ حافظ سیوطیؒ نے در مشور (ج ۳ ص ۱۶۶) میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے آثار نقل کئے ہیں :

”عن علی بن ابی طالب، قال: اللمس هو الجماع ولكن الله كسى عنه، عن ابن عباس قفى قوله اولاً مستمم النساء، قال هو الجماع“

اور حافظ ابن کثیرؒ تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۵۰۲) پر لکھتے ہیں: ”ودوی عن علی، واس بن کعب، ومجاهد، وطاس“

والحسن، وعبید بن عمیر، وسعید بن جبیر، والشمس، وقتادة، ومقاتل بن حیان نحو ذلك۔

(۴۰) دیکھئے المتصفی للامام الغزالی (ج ۱ ص ۲۶۰، ۲۶۱)۔

ہیں: ”وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ“ یہاں مس سے جماع ہی مراد ہے، لہذا اس آیت میں بھی ”لامستم“ (ازیاب مفاعلہ) پڑھئے یا ”لمستم“ بصیغہ مجرد چونکہ نساء کی طرف نسبت ہے اس لیے معنی جماع مراد ہونگے۔

وجہ ثانی

ائمہ ثلاثہ ملائمہ سے لمس بالید مراد لینے کی صورت میں اس کو موجب وضو قرار دیتے ہیں اور معنی جماع مراد لینے کی صورت میں یہ موجب غسل ہے، لیکن آیت سے یہ دونوں معنی مراد نہیں لیے جاسکتے کیونکہ اس صورت میں عموم واحد سے دو مختلف حکموں کا متعلق ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے، اس لیے کہ جب ”لامستم“ سے معنی جماع مراد ہیں جیسا کہ وجہ اول میں ہم اس کو ثابت کر چکے ہیں تو اب اس سے لمس بالید مراد نہیں لے سکتے، لہذا آیت سے فقط معنی جماع ہی مراد ہے۔

وجہ ثالث :-

قرآن مجید کی اس آیت میں ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ“ سے لیکر ”وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا“ تک حالت وجود ماء میں حدث اصغر اور حدث اکبر سے پاک ہونے کا طریقہ بیان کیا گیا ہے، اور پھر ”وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى“ سے لیکر ”فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا“ تک حالت عدم وجود ماء میں دونوں سے پاک ہونے کا طریقہ بیان کیا گیا ہے تو اگر ”اولامستم النساء“ میں ”لامستم“ سے جماع مراد لیا جائے تو حالت عدم وجود ماء میں بھی حدث اصغر اور حدث اکبر دونوں کا حکم معلوم ہو جائیگا اس کے برعکس اگر ”لامستم“ سے مس بالید مراد ہو تو حدث اصغر سے تیمم کا جواز معلوم ہوگا، حدث اکبر سے نہیں، لہذا آیت کو اس تفسیر پر حمل کرنا جس سے دو فائدے حاصل ہو رہے ہیں راجح اور اولیٰ ہے اس تفسیر پر حمل کرنے سے جس سے فقط ایک فائدہ حاصل ہوتا ہو۔

وجہ رابع :-

اگر ”لامستم“ سے جماع مراد ہو تو اس سے دو حکم معلوم ہونگے ایک حدث اکبر کیلئے تیمم کا جواز اور دوسرے جماع بغیر انزال کا موجب غسل ہونا، اس کے برعکس اگر مس بالید مراد ہو تو صرف ایک حکم معلوم ہوگا یعنی مس مراۃ کا ناقض ہونا، اور ظاہر ہے کہ دو حکموں پر مشتمل تفسیر اس تفسیر سے اولیٰ ہوگی جو ایک حکم کو شامل ہے۔

وجہ خامس :-

اکثر قراء نے ”لامستم“ (از باب مفاعلہ) نقل کیا ہے ، اور باب مفاعلہ میں اصل یہ ہے کہ اس میں بالعموم فعل من الجانبین ہوتا ہے جیسے قاتلہ، ضارہ، سالمہ، صالحہ وغیرہ، مگر چند مقرر اور محدود جگہ ہیں جن میں مفاعلہ کے صیغہ کا استعمال جانب واحد سے ہوتا ہے ، مثلاً قاتلہ اللہ، جازاہ اللہ، عافاہ اللہ۔ اور ملامسہ ان میں یقیناً داخل نہیں۔ چنانچہ جب آپ کپڑے یا کسی آدمی کو چھوتے ہیں ، تو لامست الثوب اور لامست الرجل نہیں یولتے ، اس لیے قراۃ ”لامستم“ کو جماع پر حمل کرنا اولیٰ ہوگا جس میں لمس من الجانبین ہوتا ہے۔

وجہ سادس :-

”لمستم“ بصیغہ مجرد اس میں دو احتمال ہے : ایک یہ کہ اس سے مراد لمس بالید ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد جماع ہو ، اس لیے یہ بمنزلہ متشابہ کے ہے ، جبکہ قراۃ ”لامستم“ مفاعلہ سے ہونے کی وجہ سے معنی جماع کے لیے متعین ہے اس لیے یہ محکم کی حیثیت رکھتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے ہمیں متشابہ سے اجتناب اور محکم پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے اور متشابہ کے پیچھے پڑنے کو زانغین کا حصہ قرار دیا ہے ، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : ”هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ“ اس لئے ضروری ہے کہ متشابہ کو محکم پر حمل کیا جائے ، لہذا اب چاہے ”لمستم“ (بصیغہ مجرد) پڑھا جائے یا ”لامستم“ (بصیغہ مفاعلہ) پڑھا جائے معنی جماع ہی متعین ہونگے (۴۱)

وقال الترمذی لا یصح عندنا صحابنا بحال اسناد عروۃ عن عائشۃ
حدیث مذکور پر اعتراضات اور ان کے جوابات

یہاں سے صاحب مشکوٰۃ نے امام ترمذی کے حوالہ سے حضرت عائشہؓ کی مذکورہ روایت پر اعتراض کئے ہیں دراصل حضرت عائشہؓ کی یہ روایت دو طرق سے مروی ہے ، اور ان دونوں طریقوں پر اعتراضات کئے گئے ہیں۔ پہلا طریق ہے : ”عن حبيب ابن ابی ثابت عن عروۃ عن عائشۃ“ اور دوسرا

(۴۱) دیکھئے احکام القرآن لابی بکر الجصاص (ج ۲ ص ۲۶۲)۔

طریق ہے: ”عن ابراهيم التيمى عن عائشة“ (۴۲) صاحب مشکوٰۃ نے پہلے طریق پر امام ترمذی کے حوالہ سے جو اعتراض نقل کیا ہے وہ یہ ہے کہ عروہ کا حضرت عائشہؓ سے سماع ثابت نہیں ہے، لہذا یہ روایت منقطع ہے اس لیے اس سے استدلال درست نہیں ہوگا، لیکن یہاں پر صاحب مشکوٰۃ سے تسامح ہوا ہے اس لیے کہ امام ترمذی کا منشاء اس اعتراض سے یہ نہیں کہ عروہ کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں کیونکہ صحیحین اور خود جامع ترمذی میں بے شمار حدیثیں ایسی ہیں جن میں حضرت عروہ کی حضرت عائشہؓ سے سماع کی تصریح موجود ہے، بلکہ امام ترمذی کا مقصود اس اعتراض سے یہ ہے کہ حبیب ابن ابی ثابت کا سماع حضرت عروہ سے ثابت نہیں ہے، چنانچہ امام ترمذی نے امام بخاری کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ امام بخاری نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ ”حبیب ابن ابی ثابت لم يسمع من عروة“ (۴۳) اس لیے یہ روایت منقطع ہے اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو داؤد فرماتے ہیں: ”وقد روى حمزة الزيات عن حبیب عن عروة بن الزبير عن عائشة حديثاً صحيحاً“ (۴۴)

یہاں امام ابو داؤد اسی سند سے مروی ایک روایت کو صحیح فرما رہے ہیں اور امام ترمذی کتاب الدعوات میں اسی روایت کو ذکر کر کے آخر میں فرماتے ہیں: ”هذا حديث حسن غريب“ (۴۵) اور ظاہر ہے کہ حدیث کو صحیح اور حسن کہنا اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب اس کے اتصال کو تسلیم کر لیا جائے، اس لیے کہا جائیگا کہ حبیب کا عروہ سے سماع ثابت ہے، ورنہ امام ابو داؤد اور امام ترمذی اسی سند سے مروی ایک روایت کی صحیح اور تحسین نہ فرماتے، لہذا انقطاع کا اعتراض باقی نہ رہا۔

نیز حبیب ابن ابی ثابت کا سماع تو عروہ ہی سے نہیں بلکہ ان سے بھی بڑے اور ایسے لوگوں سے ثابت ہے جو ان سے پہلے فوت ہو چکے ہیں (۴۶) لہذا عروہ سے بھی یقیناً ثابت ہوگا۔ اور اگر صراحةً حبیب کا لقاء عروہ سے ثابت نہیں تب بھی اس سے روایت کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، چونکہ امام مسلم کے نزدیک صحت روایت کے لیے معاشرت اور امکان لقاء کافی ہے اور وہ یہاں موجود ہے کیونکہ حبیب ابن ابی

(۴۲) دیکھئے جامع ترمذی (ج ۱ ص ۲۵) باب ترک الوضوء من القبلة۔

(۴۳) حوالہ بلا۔

(۴۴) ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۳) باب الوضوء من القبلة۔

(۴۵) جامع ترمذی (ج ۲ ص ۱۸۶)۔

(۴۶) دیکھئے السامیة (ج ۱ ص ۲۵۳)۔

ثابت کا انتقال ۱۱۹ھ میں ہوا ہے (۳۷) جبکہ حضرت عروہ کا انتقال ۹۳ھ میں ہوا ہے (۳۸) ، اس لیے یہ حدیث سماع ہی پر محمول ہوگی اور جہاں تک تعلق ہے کہ امام بخاریؒ کے اعتراض کا کہ حبیب کا سماع حضرت عروہ سے ثابت نہیں تو یہ اعتراض ان کے اصول پر مبنی ہے کیونکہ امام بخاریؒ "اتصال سند کے لیے صرف معاشرت کو کافی نہیں سمجھتے بلکہ وہ اتصال کے لیے ثبوت لقاء کو ضروری قرار دیتے ہیں ، لیکن جیسا ابھی عرض کیا گیا کہ امام مسلمؒ کے نزدیک اتصال کیلئے فقط امکان لقاء اور معاشرت کافی ہے ، اس لیے اس حدیث کی صحت امام مسلمؒ کے اصول کے مطابق یقینی اور مسلم ہے اور بعض حضرات نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہاں عروہ سے مراد عروہ مزنی ہے ، اور وہ محمول ہیں ، نیز ان کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں لہذا یہ روایت منقطع ہے ۔ لیکن ان کا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے ، اس لیے کہ یہی روایت ابن ماجہ (۳۹) مسند احمد (۵۰) اور سنن دارقطنی (۵۱) میں مذکور ہے اور اس میں عروہ بن زبیر کی تصریح موجود ہے ، چنانچہ روایت کی سند یوں ہے : "عن حبیب بن ابی ثابت عن عروہ بن الزبیر عن عائشہ"

نیز اس روایت کے آخر میں یہ بھی ہے کہ عروہ نے حضرت عائشہؓ سے کہا "من ہی الا انت" یہ قول کسی بے تکلف قری رشتہ دار کا ہو سکتا ہے ، اجنبی کا نہیں ہو سکتا ، چونکہ عروہ بن زبیر حضرت عائشہؓ کے بھانجے ہیں ، اس لیے عروہ سے عروہ بن زبیر ہی متعین ہیں ، عروہ مزنی جو کہ ایک اجنبی شخص ہیں ان کو یہ جرات نہیں ہو سکتی کہ وہ حضرت عائشہؓ سے ایسا بے تکلفی کا جملہ کہیں (۵۲)

ایسے ہی جب علی الاطلاق عروہ کا ذکر کیا جائے تو اس سے عروہ بن زبیر ہی مراد ہوتے ہیں ، جیسے عبد اللہ سے مراد حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور ابن عمر سے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما مراد ہوتے ہیں ۔ اس روایت کے دوسرے طریق پر یہ اعتراض کیا گیا ہے اس میں ابراہیم تیمی کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم تیمی کا سماع واقعہ حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں لیکن یہی روایت

(۳۷) دیکھئے تقریب التہذیب (ص ۱۵۰) رقم ۱۰۸۳۰ ۔

(۳۸) دیکھئے تقریب التہذیب (ص ۳۸۹) رقم ۳۵۶۱۰ ۔

(۳۹) ابن ماجہ (ص ۳۸) باب الوضوء من القبلة۔

(۵۰) دیکھئے الفتح الربانی (ج ۲ ص ۸۹) باب فی الوضوء من لمس المرأة وتقبيلها۔

(۵۱) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۱۲۶) باب صفة ما ينقض الوضوء وما روى في الملامسة والقبلة۔

(۵۲) دیکھئے بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۲ ص ۹۰)۔

سنن دار قطنی میں موصولاً مروی ہے چنانچہ سنن دار قطنی میں اس روایت کی سند یوں ہے: ”عن ابراہیم التیمی عن ابیہ عن عائشۃ“ (۵۳) لہذا یہ انقطاع کا اعتراض باقی نہیں رہتا۔

الفصل الثالث

﴿ وعن عمر ابن عبد العزیز عن تمیم الداری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوضوء من کل دم سائل رواہما الدارقطنی (۱) ﴾

”سرور کائنات جناب رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا ہر بہنے والے خون سے وضو لازم آتا ہے۔“

بدن انسان سے خارج ہونے والی چیزوں سے تقض وضو کا مسئلہ

بدن انسان سے خارج ہونے والی چیزیں دو حال سے خالی نہیں ہیں یا ظاہر ہوگی کاللعاب والمنخاط والعرق واللبن اور یا نجس ہوگی، پھر وہ نجس یا سبیلین سے خارج ہوگی یا غیر سبیلین سے، پھر خارج من السبیلین یا محتاد ہوگی کالبول والغائط والریح الخارجة من الدبر اور یا غیر محتاد ہوگی کدم الاستحاضة، اور خارج نجس من غیر السبیلین یا قلیل ہوگا یا کثیر۔

سو خارج ظاہر من بدن الانسان بالاتفاق غیر ناقض ہے اور نجس خارج من السبیلین محتاد بالاتفاق ناقض وضو ہے اور نجس خارج من السبیلین غیر محتاد حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ناقض وضو ہے، مالکیہ کے نزدیک ناقض وضو نہیں (۲) اور نجس خارج من غیر السبیلین کثیر حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ناقض وضو ہے، جبکہ حضرات شافعیہ اور مالکیہ اس کو غیر ناقض کہتے ہیں (۳) اور باقی جہاں تک تعلق ہے نجس خارج من غیر السبیلین قلیل کا تو وہ بالاتفاق غیر ناقض ہے، یہاں مقصود بالبحث نجس خارج من غیر السبیلین کثیر

(۵) دیکھئے سنن دار قطنی (ج ۱ ص ۱۴۱)۔

(۱) الحدیث اخرجہ الدارقطنی (ج ۱ ص ۱۵۷) فی کتاب الطہارۃ، باب فی الوضوء من الخارج من البدن کالرغاف والقرع والحجمۃ

ونحوہ۔

(۲) دیکھئے المعنی لابن قدامہ (ج ۱ ص ۱۱۱)۔

(۳) دیکھئے نیل الاوطار (ج ۱ ص ۲۲۳)۔

ہے ، جس میں حفیہ اور ۱۰۰ بلہ ایک طرف ہیں اور ثانیہ اور مالکیہ ایک طرف ہیں ، لیکن ان کے دلائل سے پہلے یہ بات پیش نظر رہے کہ قے بھی اسی بحث میں داخل ہے حفیہ کے ہاں اس کے احکام میں چونکہ قدرے تفصیل ہے اس لیے اس کو ذکر کیا جاتا ہے ، تفصیل یہ ہے کہ اگر دم رقیق کی قے از خود ہو جائے تو یسین کے نزدیک خواہ ملا لغم ہو یا غیر ملا لغم بہر صورت یہ ناقض وضو ہے ، جبکہ امام محمد صرف ملا لغم کو ناقض وضو کہتے ہیں ، یہ اختلاف ہے جب کہ صاعد من المعدہ ہو اور اگر نازل من الراس ہو تو یہ بالاتفاق ناقض ہے ، خواہ قلیل ہو یا کثیر ، اگر دم بستہ یا طعام یا صفراء یا ماء کی قے ہو تو ملا لغم ناقض ہے ، غیر ملا لغم ناقض نہیں ، اور اگر بلغم کی قے ہو تو جس وقت نازل من الراس ہوگی تو ناقض وضو نہیں اور جس وقت صاعد من الجوف ہوگی تو طرفین کے نزدیک اس وقت بھی غیر ناقض ہے ، البتہ امام ابو یوسف کے یہاں اگر ملا لغم ہے تو ناقض ہے ورنہ ناقض نہیں (۴)

نجس خارج من غیر السبیلین کثیر سے متعلق حضرات شافعیہ اور مالکیہ کے دلائل

① ان حضرات کا پہلا استدلال ابو داؤد کی روایت سے ہے (۵) اس میں ایک واقعہ ذکر کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ غزوہ ذات الرقاع سے واپس ہو رہے تھے تو رات میں ایک جگہ آپ ﷺ نے منزل کی اور دو صحابی پہرہ دینے کیلئے مقرر کر دیئے گئے ، ایک عباد بن بشر انصاری رضی اللہ عنہ اور دوسرے مہاجر عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ (۶) ان دونوں حضرات نے ملکر آپس میں یہ طے کیا کہ باری باری سے پہرا دیں گے۔ چنانچہ عمار بن یاسر ٹیٹ گئے اور عباد بن بشر نے نماز کی نیت باندھ لی ، اسی اثناء میں ایک مشرک آیا اور اس نے عباد بن بشر کو یکے بعد دیگرے تین تیر مارے وہ زخمی ہو گئے اور ان کے کپڑے خون آلود ہو گئے ، لیکن انہوں نے نماز کو قطع نہیں کیا ، اس کے بعد عمار بن یاسر بیدار ہوئے حدیث کے الفاظ ہیں : ”فلما رای المہاجر مابالانصاری من الدماء قال سبحان اللہ : الا نبھتہی اول مارمی ، قال : ان کنت فی سورۃ اقرء ہا فلم احب ان اقطعہا۔“

یہ روایت ان حضرات کا سب سے قوی مستدل ہے عباد بن بشر نے باوجود خروج دم سائل کے نماز

(۴) دیکھئے السعیۃ (ج ۱ ص ۲۱۸)۔

(۵) ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۶) باب الوضوء من الدم۔

(۶) دیکھئے تہذیب السنن لابن قیم الجوزیہ (ج ۱ ص ۱۴۲)۔

کو جاری رکھا، اس سے معلوم ہوا کہ خروج دم من غیر السبیلین ناقض وضو نہیں۔

④ دوسری دلیل حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "کان رسول اللہ ﷺ صائما فی غیر رمضان، فاصابه غم آذاه، فتقیا، فقاء فدعانی بوضو فتوضا ثم افطر، فقلت: یا رسول اللہ اریضة الوضو من القمی؟ قال: لوکان فریضة لوجدته فی القرآن (۷)"

⑤ تیسری دلیل حضرت مسور بن مخزومؓ کی روایت ہے: "انه دخل علی عمر بن الخطاب من اللیلة التي طعن فیها فایقظ عمر لصلوة الصبح فقال عمر نعم ولاحظ فی الاسلام لمن ترک الصلوة فصلی عمر وجرحه یثعب دماً" (۸)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے زخم سے خون جاری ہونے کی حالت میں نماز پڑھی لہذا کہا جائے گا کہ دم سائل ناقض وضو نہیں۔

⑥ چوتھی دلیل حضرت حسن بصریؒ کا اثر ہے، فرماتے ہیں: "ما زال المسلمون یصلون فی جراحاتهم" (۹)

حفیہ اور حنابلہ کے دلائل

① حضرات حفیہ اور حنابلہ کا استدلال جامع ترمذی میں حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے: "ان رسول اللہ ﷺ قاء فتوضا فلقت ثوبان فی مسجد دمشق فذکرت ذلك له، فقال صدق اناصبت له وضوه (۱۰)"

روایت پر اعتراض اور اس کا جواب

امام بیہقی نے اس روایت پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی سند میں اضطراب ہے (۱۱) لہذا

(۷) دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۱۵۹)۔

(۸) دیکھئے موطا امام مالک (ج ۱ ص ۳۹، ۴۰)۔

(۹) دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹) باب من لم یرالوضو الامن المنخرجین القبل والدبر۔

(۱۰) جامع ترمذی (ج ۱ ص ۲۵) باب الوضو من القمی والرعاف۔

(۱۱) دیکھئے سنن بیہقی (ج ۱ ص ۱۳۳) باب ترک الوضو من خروج الدم من غیر مخرج الحدث۔

اس سے استدلال درست نہ ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ خود امام ترمذی نے ”قد جود حسین المعلم هذا الحدیث و حدیث حسین اصح شی فی هذا الباب“ کہہ کر اس اعتراض کو دفع کر دیا ہے اور اس حدیث کو بروایت حسین معلم ”اصح شی فی هذا الباب“ قرار دیکر ترجیح دی ہے۔ (۱۲)

بعض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ”قاء فتوضاء“ میں کلمہ ”فا“ چونکہ معنی سبیت میں نص نہیں بلکہ مطلق تعقیب کیلئے ہے اس لیے ممکن ہے کہ آپ ﷺ کا پہلے سے وضو نہ ہو اور آپ ﷺ نے اسی حدیث سابق کی بنا پر قے کرنے کے بعد استحباباً یا اتفاقاً وضو کیا ہو، لہذا یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ قے ناقض وضو ہے۔

اس کا جواب شیخ الاسلام حضرت الاستاد مولانا سید حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ اس میں ”قاء فتوضاء“ کے الفاظ دلالت کرتے ہیں اس بات پر کہ وضو کا سبب قے تھا، اس لیے یہ احتمال نہیں ہو سکتا کہ حضور ﷺ کا پہلے سے ہی وضو نہیں تھا، اس لیے آپ ﷺ نے وضو کیا تھا، کیونکہ فاسبیت کے لیے استعمال ہوتی ہے جو یہ بتاتی ہے کہ اس کا ماقبل علت ہے اور مابعد اس کا معلول ہے، ایسے مواقع پر ظاہر و متبادر معنی بھی ہوتے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے ”عتقت فخریت“ یعنی حضرت بریرہؓ غلامی سے آزاد ہوئیں اس وجہ سے ان کو اختیار دیا گیا، یا ”زنی فلان فرجم“ یا ”سرق رجل فقطعت یدہ“ ان تمام مواقع میں ”فا“ کا ماقبل سبب ہوتا ہے مابعد کا (۱۳) لہذا محض ایک احتمال کی بنیاد پر جو ناشی عن غیر دلیل ہے حدیث کے ظاہر و متبادر معنی کو نہیں چھوڑا جا سکتا۔

① دوسری دلیل سنن ابن ماجہ کی روایت ہے: ”عن عائشة قالت: قال رسول اللہ ﷺ من اصابہ نؤ اور عاف او قلس او مذی فلینصرف فلیتوضا ثم لیبن علی صلوتہ و هو فی ذلک لایتکلم“ (۱۴)

② تیسری دلیل ابواب استخاضہ میں فاطمہ بنت ابی جہش کی روایت ہے: ”عن عائشة قالت: جاءت

(۱۲) چنانچہ علامہ زلیعی ”نصب الرایہ (ج ۱ ص ۴۶) میں اسی حدیث کے متعلق لکھتے ہیں: ”واعلم النخضم باضطراب وقع فیہ فان معمرأ رواہ عن یحیی بن ابی کثیر عن یعیش عن خالد بن معدان عن ابی الدرداء، ولم یذکر فیہ الاوزاعی، واجیب بان اضطراب بعض الرواة لایؤثر فی ضبط غیرہ، قال ابن الجوزی: قال الاثرم: قلت لاحمد: قد اضطربوا فی هذا الحدیث؟ فقال: قد جود حسین المعلم، وقد قال الحاکم: هو علی شرطہما، واللہ اعلم۔“

(۱۲) دیکھئے معارف مدنیہ (ج ۱ ص ۱۷۸)۔

(۱۳) سنن ابن ماجہ (ص ۸۵) باب ماجاء فی البناء علی الصلوۃ۔

فاطمۃ ابنۃ ابی حبیبشؓ الی النبی ﷺ فقالت یا رسول اللہ انی امرأۃ استحاض فلا طہر افادع الصلوۃ؟ قال لا انما ذلک عرق ولیست بالحیضۃ فاذا اقبلت بالحیضۃ فدعی الصلوۃ واذا ادبرت فاغسلی عنک الدم وصلی، قال ابو معاویۃ فی حدیثہ، وقال توضع لکل صلوۃ حتی یجئک الوقت“ (۱۵)۔

اس روایت کو اصحاب صحاح نے نقل کیا ہے اور اس میں وضو کی علت دم استحاضہ کا دم عرق ہونا بیان کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دم عرق ہونا موجب وضو ہے اور چونکہ یہ علت معقول بھی ہے اس کو غیر مدرک بالقیاس نہیں کہا جاسکتا اور اسی کے ساتھ ساتھ دیگر دماء سائلہ میں بھی یہ پائی جاتی ہے اس لیے وہاں بھی اس کا تعدیہ ہوگا۔

● چوتھی دلیل حضرت تمیم داریؒ کی یہی زیر بحث روایت ہے: ”قال: قال رسول اللہ ﷺ: الوضوء من کل دم سائل۔“

روایت پر اعتراض اور اس کا جواب

یہ روایت صاحب مشکوٰۃ نے دارقطنی کے حوالہ سے ذکر کی ہے اور دارقطنی نے اس پر دو اعتراض کئے ہیں: ایک اعتراض انقطاع کا کیا ہے کہ عمر بن عبدالعزیز کا سماع حضرت تمیم داری سے ثابت نہیں ہے اور دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ اس کی سند میں یزید بن خالد اور یزید بن محمد ذراوی ہیں اور دونوں مجہول ہیں اس لیے یہ روایت قابل استدلال نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اسی روایت کو ابن عدی نے انکامل میں سند جید کی ساتھ ذکر کیا ہے اس میں ایک راوی احمد بن فرج کو اگرچہ ضعیف کہا گیا ہے، لیکن خود ابن عدی ان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ باوجود ضعف کے محدثین ان سے روایت کرتے ہیں اور ان کی احادیث کو قبول کرتے ہیں (۱۶) لہذا ان کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں۔

● پانچویں دلیل حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا اثر ہے: ”ان عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما، کان اذا رعد، انصرف فتوضا، ثم رجع فبنی ولم یتکلم“ (۱۷)

(۱۵) دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۳۲) باب فی المستحاضۃ۔

(۱۶) دیکھئے انکامل لابن عدی (ج ۱ ص ۱۹۰)۔

(۱۷) دیکھئے موطا امام مالک (ج ۱ ص ۲۸) باب ماجاء فی الرعد۔

ان دلائل کے پیش نظر حنفیہ اور حنابلہ نے خروج نجاست من غیر السبیلین کو بشرطیکہ کثیر ہو یعنی ”خرج الی موضع یلحقہ حکم التطہیر“ اس پر صادق آجائے ناقض وضو قرار دیا ہے۔
 ① نیز قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ خروج نجاست من غیر السبیلین ناقض وضو ہو، کیونکہ خارج من السبیلین پر خروج نجاست ہی کی وجہ سے تقض وضو کا حکم لگایا گیا ہے وہاں تقض وضو کے لیے مناہ و مدار خروج نجاست ہے تو یہی نجاست کا خروج جب غیر سبیلین میں موجود ہو تو تقض وضو کا حکم لگنا چاہیے۔

حضرات شوافع اور مالکیہ کے دلائل کے جوابات

ابو داؤد کی روایت کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ ایک صحابی کا اثر ہے رسول اللہ ﷺ کی تقریر اس کے ساتھ مذکور نہیں تو پھر اثر صحابی سے یہ حضرات کیونکر استدلال کرتے ہیں، خصوصاً حضرات شوافع کے ہاں تو آثار صحابہ حجت نہیں تو پھر اس سے استدلال کیسے درست ہوگا۔

علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث خود ان کے خلاف ہے کیونکہ خروج نجس من غیر السبیلین کے وضو کے لیے ناقض اور غیر ناقض ہونے میں اختلاف ہے، لیکن خارج من غیر السبیلین تو ان کے نزدیک بھی نجس ہے، اور دم اگرچہ قلیل کیوں نہ ہو حضرات شوافع کے ہاں اس کے ساتھ نماز جائز نہیں، تو پھر ان صحابی نے بدن اور ثیاب کے نجس ہو جانے کے بعد نماز کو کیونکر برقرار رکھا، اگر خروج دم کی وجہ سے انتقاض وضو نہیں ہوا تھا تو جسم اور ثیاب کی نجاست تو مانع عن الصلوٰۃ تھی اس کا کیا جواب ہے؟

بعض شوافع نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے خون دھار کی شکل میں خارج ہوا ہو اور جسم اور ثیاب کے نجس ہونے کی نوبت نہ آئی، لیکن علامہ خطابی نے اس جواب کو ”فہو امر عجیب“ کہہ کر رد کیا ہے (۱۸) کیونکہ یہ مستبعد ہے کہ اس قدر خون لگے اور جسم اور ثیاب ملوث نہ ہوں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ ثیاب تو خون سے ملوث ہو گئے تھے لیکن ہو سکتا ہے کہ انہوں نے جلدی جلدی ان کپڑوں کو تبدیل کر لیا ہو اور پاک کپڑے ان کی جگہ پہن لیے ہوں، اور جسم کو قلیل مقدار میں خون لگا ہو جو معاف ہے (۱۹)

(۱۸) دیکھئے معالم السنن (ج ۱ ص ۱۴۳)۔

(۱۹) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸۱)۔

آپ خود فیصلہ کیجئے کہ حافظ صاحب کا جواب کس قدر وزنی ہے اول تو روایت کے الفاظ سے اس کی تردید ہوتی ہے ”فلما راى المهاجرى مابالانصارى من الدماء“ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب عمار بن یاسرؓ بیدار ہوئے تو اس وقت بھی عباد بن بشرؓ خون میں لت پت تھے۔

دوسری بات یہ کہ کپڑوں کا اتارنا اور دوسرے کپڑوں کا پہلنا یہ خود عمل کثیر ہے۔

اور تیسری بات یہ ہے کہ ایسے موقعہ پر جبکہ تین تیر مسلسل لگے ہوں خون اس طرح ساتھ ساتھ بند نہیں ہوتا۔ یقیناً دوسرے کپڑے بھی نجس اور ناپاک ہو گئے ہوں گے، نیز وہ قلت ثیاب کا زمانہ تھا اس لیے یہ کہنا کہ دوسرے کپڑے پہن لیے ہو گئے مستبعد معلوم ہوتا ہے، اس لیے صحیح بات یہ ہے کہ یا تو غلبہ حال میں انہوں نے ایسا کیا تھا چنانچہ اس پر روایت کے یہ الفاظ ”قال ان كنت فى سورة اقراها فلم احب ان اقطعها“ شاید ہیں ”کما قال سیح الہند“ اور یا پھر ان کو مسئلہ کا علم نہ تھا اس لیے انہوں نے نماز کو جاری رکھا، اس لیے اس روایت سے استدلال درست نہ ہوگا، احتمال یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو اعادہ صلاۃ کا حکم دیا ہو، روایت میں اعادہ صلاۃ کا حکم مذکور نہ ہونا عدم اعادہ کی دلیل نہیں چونکہ عدم ذکر دلیل عدم نہیں ہوتا، پھر چونکہ راوی کا مقصد غزوے میں پیش آنے والے ایک خاص واقعہ کو بیان کرنا ہے، جس سے صحابہ کے شوق شہادت، ذوق عبادت، کمال اطاعت اور جمال استقامت پر روشنی پڑتی ہے، قہمی مسائل کا تذکرہ مقصود نہیں کہ وہ وضو کے ٹوٹے اور نماز کے لوٹانے کا مسئلہ بیان کرے۔

دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہ ضعیف ہے، چنانچہ اس حدیث کو نقل کر کے امام دارقطنی فرماتے ہیں: ”لم یروہ عن الاوزاعی، غیر عتبة ابن السکن وھومنکر الحدیث“ (۲۰) اس لیے یہ روایت قابل استدلال نہیں۔

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس میں جو حضرت عمرؓ کے متعلق یہ نقل کیا گیا ہے: ”فصلی عمر وجرحہ یشعب دما“ یہ واقعہ حالت عذر کا ہے اور حالت عذر میں ہمارے نزدیک بھی یہ جائز ہے۔ چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا مطلب یہ ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین زخم کے ساتھ بھی نماز پڑھ لیا کرتے تھے، اس میں خون جاری ہونے نہ ہونے کا ذکر نہیں، بلکہ حسن بصریؒ کی مراد ان سے وہ زخم مراد ہیں جن سے خون جاری نہ ہو، کیونکہ حسن بصریؒ خود دم سائل کو ناقض وضو سمجھتے تھے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں بسند صحیح حضرت حسن بصریؒ کا یہ اثر

مقول ہے: ”عن الحسن انه كان لا يرى الوضوء من الدم الا ما كان سائلاً (۲۱) یا پھر حالت عذر پر حل کیا جائے جب خون بدنہ ہو رہا ہو اور نماز کے قضاء ہونے کا اندیشہ پیدا ہو جائے تو اس صورت میں ہمارے نزدیک بھی نماز پڑھنا جائز ہے۔“

باب آداب الخلاء

الفصل الاول

﴿عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَنْيْتُمُ النَّائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ وَلَا تَسْتَدْبِرُوا هَا وَلَكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۲۲)﴾

”سرکارِ دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا جب تم بیت الخلاء جاؤ تو نہ تو قبلہ کی طرف منہ کرو اور نہ پشت کرو، بلکہ مشرق اور مغرب کی طرف منہ اور پشت رکھو۔“

”الخلاء“ (بفتح الخاء وبالمد) خالی جگہ کو کہا جاتا ہے، لیکن یہاں پر مراد قضائے حاجت کی جگہ ہے، اس لیے کہ ایسی جگہ عموماً خالی ہی ہوا کرتی ہے۔

مسئلہ استقبال و استدبار قبلہ

قضائے حاجت کے وقت استقبال اور استدبار قبلہ کے مسئلہ میں فقہاء کے متعدد اقوال ہیں۔

(۲۱) دیکھئے مصنف ابن شیبہ (ج ۱ ص ۱۳۴) اذا سال الدم او قطرا و برز ففیه الوضوء۔

(۲۲) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۶) فی کتاب الوضوء، باب لاستقبال القبلة بغائط او بول الا عند البناء جدارا و نحوه، و فی کتاب الصلوة (ج ۱ ص ۵۴) باب قبلہ اهل المدينة و اهل الشام و المشرق - و مسلم فی الطهارة (ج ۱ ص ۱۳۰) باب الاستطابة - و ابو داود (ج ۱ ص ۳) فی کتاب الطهارة، باب کراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة - و الترمذی (ج ۱ ص ۸) فی ابواب الطهارة، باب فی النهی عن استقبال القبلة بغائط او بول - و النسائی (ج ۱ ص ۱۰) فی الطهارة، باب النهی عن استدبار القبلة عند الحاجة - و ابن ماجه (ص ۲۴) فی کتاب الطهارة، باب النهی عن استقبال القبلة بالغائط و البول - و مالک فی المؤطا (ص ۱۸۰ - ۱۸۱) فی کتاب القبلة، باب النهی عن استقبال القبلة و الانسان یرید حاجته - و احمد فی مسنده (ج ۵ ص ۳۱۴) - و الدارمی فی سننه (ج ۱ ص ۱۴۸) فی کتاب الطهارة، باب النهی عن استقبال القبلة بغائط او بول۔

۱۰ حضرات حنفیہ کے یہاں استقبال اور استہبار مطلقاً خواہ بنیان میں ہو یا صحراء میں مکروہ تحریمی ہے ، یہی مذہب جمہور صحابہؓ اور تابعین کا ہے ، نیز امام احمد بن حنبلؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے ۔
۱۱ داؤد ظاہری مطلقاً جواز کے قائل ہیں خواہ صحراء میں ہو یا بنیان میں ، عمرو بن زبیر اور ربیعۃ الرائی کا بھی یہی مذہب ہے ۔

۱۲ امام شافعیؒ امام مالکؒ اسحاق بن راہویہؒ اور شعبیؒ استقبال اور استہبار فی البیان کو جائز اور استقبال اور استہبار فی الصحراء کو ناجائز فرماتے ہیں ، یہی مذہب حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے ۔

۱۳ استقبال مطلقاً جائز نہیں خواہ صحراء میں ہو یا بنیان میں اور استہبار مطلقاً جائز ہے ، امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے ۔

۱۴ امام ابو یوسفؒ استقبال کو مطلقاً صحراء اور بنیان میں ناجائز اور استہبار کو صحراء میں ناجائز اور بنیان میں جائز کہتے ہیں ۔

۱۵ ابن سیرینؒ اور ابراہیم نخعیؒ کعبہ کے ساتھ ساتھ بیت المقدس کے استقبال اور استہبار کو مطلقاً حرام کہتے ہیں ۔

۱۶ ابو عوانہ فرماتے ہیں کہ استقبال اور استہبار سے نہی صرف اہل مدینہ اور ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو اہل مدینہ کی سمت میں رہتے ہیں ، باقی لوگوں کیلئے یہ نہیں ہے ان کے لیے استقبال اور استہبار دونوں علی الاطلاق جائز ہیں ۔

۱۷ استقبال اور استہبار دونوں مکروہ تنزیہی ہیں ، امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق نقل کی گئی ہے (۲۲)

حنفیہ کے دلائل

۱۰ حنفیہ کا استدلال ایک تو اسی حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے جس کی تخریج اصحاب صحاح نے کی ہے : ”اذا ایتیم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستد بروھا ولكن شرقوا او غربوا“

اس روایت میں مطلقاً قضائے حاجت کے وقت استقبال اور استسبار سے منع کیا گیا ہے، صحرا، اور بنیان کی کوئی قید اس میں نہیں ہے، لہذا صحراء اور بنیان دونوں میں ممانعت ہوگی۔

ولکن شرقوا وغربوا

یہ حکم اہل مدینہ کے لیے ہے، کیونکہ مدینہ منورہ میں قبلہ جانب جنوب میں واقع ہے ہذا قبلہ چونکہ مغرب کی جانب ہے اس لیے ہمارے لیے حکم ہوگا: جنبوا او شملوا۔

⑤ دوسری دلیل حضرت ابو حمزہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "قال رسول اللہ ﷺ

انما انالکم بمنزلۃ انواء اعلمکم فاذا اتی احدکم الغائط فلا یستقبل القبلة ولا یتدبرھا" (۲۴)

⑥ تیسری دلیل حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "عن سلمان قال: قيل له قد علمکم

نبیکم ﷺ کل شئ حتی الخراءۃ قال: فقال اجل: نهانا ان نستقبل القبلة لغائط او بول" (۲۵)

حضرت سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس حدیث میں اگرچہ استسبار کا ذکر نہیں، لیکن استقبال کی ممانعت بلا قید مذکور ہے، اس لیے یہ روایت حضرات شافعیہ اور مالکیہ کے خلاف حجت ہوگی؛ استقبال کو صحراء میں ناجائز اور بنیان میں جائز کہتے ہیں۔

⑦ چوتھی دلیل حضرت عبداللہ بن حارث بن جزء زبیدی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، اس میں ہے:

سمعت رسول اللہ ﷺ یقول: "لا یغوط احدکم لبولہ ولا لغيرہ مستقبل القبلة، ولا یتدبرھا،

شرقوا او غربوا" (۲۶)

⑧ پانچویں دلیل حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ کی روایت ہے اس میں ہے: "واذا خلوتم فلا

تستقبلوا القبلة ولا یتدبروها ولا تستنجوا بعظم ولا بیعر" (۲۷)

⑨ چھٹی دلیل یہ ہے کہ قرآن وحدیث کے نصوص سے استقبال اور استسبار کی علت احترام قبلہ معلوم ہوتی

ہے، چنانچہ قرآن مجید میں ہے: "وَمَنْ بَعْظَمٍ شَعَائِرَ اللّٰهِ فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوٰی الْقُلُوْبِ"، کون نہیں جانتا کہ

بیت اللہ شعائر اللہ میں داخل ہے، تو چونکہ استقبال اور استسبار قبلہ میں بیت اللہ کا احترام فوت ہو جاتا ہے،

(۲۴) دیکھئے ابو داؤد (ج ۱ ص ۳) باب کرامۃ استقبال القبلة عند قضاء الحاجة۔

(۲۵) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۰) باب الاستنظف۔

(۲۶) دیکھئے تاریخ بغداد للخطیب البغدادی (ج ۳ ص ۱۹۲-۱۹۳)۔

(۲۷) دیکھئے مسند رک حاکم (ج ۳ ص ۴۱۲)۔

خواہ بنیان میں ہو یا صحراء میں ، اس لیے اس کو بہر حال مکروہ کہا جائیگا۔

ایسے ہی حدیث میں ہے ، حضرت حدیثہ بن الیمان رضی اللہ عنہ کی روایت ہے : ”قال: قال رسول اللہ ﷺ: ”من تغل تجاه القبلة جاء يوم القيامة وتفلته بين عينيه“ (۲۸)

جب قبلہ کی جانب تھوکتا ممنوع ہے تو قضائے حاجت کے وقت استقبال اور استسبار قبلہ بطریق اولیٰ ممنوع ہوگا ، اور چونکہ احترام قبلہ صحراء اور بنیان دونوں میں یکساں طور پر واجب ہے اس لیے استقبال اور استسبار قبلہ کی ممانعت بھی صحراء اور بنیان دونوں میں علی السواء ہوگی۔

داؤد ظاہری کا استدلال

داؤد ظاہری وغیرہ کا استدلال ابن ماجہ کی روایت سے ہے :

”عن عائشة قالت: ذكر عند رسول الله ﷺ قوم يكرهون ان يستقبلوا بفروجهم القبلة فقال اراهم قد فعلوها استقبلوا بمقعدتي القبلة“ (۲۹)

اس سے معلوم ہوا کہ قضائے حاجت کے وقت استقبال قبلہ جائز ہے ، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے خود اپنی نشستگاہ قبلہ رخ کرنے کا حکم دیا ، داؤد ظاہری نے مقعدتین سے بیت الخلاء کے قدمچے مراد لیکر استدلال کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت کئی وجوہ سے قابل استدلال نہیں ہے ، اولاً تو اس لیے کہ حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں : ”هذا حديث منكر“ (۳۰) کیونکہ اس کی سند میں ایک راوی خالد بن ابی الصلت ہیں جس کو عبدالحق نے ضعیف قرار دیا ہے۔ اور ابن حزم نے اس کو مجہول کہا ہے۔ (۳۱)

ثانیاً اس لیے کہ اس روایت میں دو طرح سے انقطاع پایا جاتا ہے : ایک یہ کہ امام احمد بن حنبل ، امام بخاری اور ابو حاتم فرماتے ہیں کہ عراق کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے اور دوسرا یہ کہ خالد

(۲۸) دیکھئے موارد الظمان (ص ۱۰۳) باب یمن بصدق فی القبلة۔

(۲۹) ابن ماجہ (ص ۲۷) باب الرخصة فی ذلك فی الکئیف و اباحتہ دون الصحاری۔

(۳۰) دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۶۳۲)۔

(۳۱) دیکھئے تہذیب التہذیب (ج ۳ ص ۹۸)۔

بن ابی الصلت کا سماع عراق سے ثابت نہیں، اس لیے اس روایت سے استدلال درست نہیں۔
 ثالثاً امام بخاری اور ابو حاتم فرماتے ہیں کہ یہ روایت مرفوعاً صحیح نہیں ہے، بلکہ صحیح یہ ہے کہ یہ
 موقوف علی عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہے (۳۲) لہذا احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں اس سے استدلال کیونکر
 درست ہو سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ عراق نے جب یہ حدیث حضرت عمر بن العزیز کے سامنے بیان کی تو
 انہوں نے اس پر عمل نہیں کیا (۳۲)

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کو صحیح ماننے کی تقدیر پر یہ توجیہ فرمائی ہے کہ
 دراصل جب آپ ﷺ نے قضائے حاجت کے وقت استقبال اور استنبار کی ممانعت فرمائی تو بعض وہ
 لوگ جن پر حیاء کا شدید غلبہ تھا انہوں نے اس میں غلو شروع کر دیا اور وہ غیر استنجاء کی حالت میں بھی
 استقبال اور استنبار کو ممنوع سمجھنے لگے، آپ ﷺ کو جب اس کا علم ہوا تو آپ ﷺ نے اس کو نا
 پسند فرمایا اور ان کی اصلاح کے لیے فرمایا: ”استقبلوا بمقعدتی القبلة“ کہ میری عام مجلس کی
 نشستگاہ کو قبلہ رخ کر دو تاکہ سب کو معلوم ہو جائے کہ عام حالات میں استقبال قبلہ ممنوع نہیں،
 تو یہاں ”مقعدتی“ سے مراد قضائے حاجت کی جگہ کے قدمچے نہیں ہیں، بلکہ آپ ﷺ کی عام مجلس
 کی نشستگاہ مراد ہے (۳۳)

حضرات شافعیہ اور مالکیہ کے دلائل

حضرات شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے: ”
 عن ابن عمر قال: رقیۃ یوما علی بیت حفصۃ فرأیت النبی ﷺ علی حاجتہ مستقبل الشام
 مستدبر الکعبۃ“ (۳۵)

یہ واقعہ چونکہ بنیان کا ہے، اس لیے بنیان میں استنبار قبلہ جائز ہوگا، صحراء میں نہیں۔
 ایسے ہی حضرت جابرؓ کی روایت سے یہ حضرات استدلال کرتے ہیں: ”عن جابر بن عبداللہ قال

(۳۲) دیکھئے تہذیب التہذیب (ج ۳ ص ۹۶-۹۸)۔

(۳۳) دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۲۵)۔

(۳۴) دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۲۶)۔

(۳۵) جامع ترمذی (ج ۱ ص ۹) باب ماجاء من الرخصة فی ذلك۔

ایک قولی ہو اور دوسری فعلی تو ترجیح حدیث قولی کو ہوتی ہے کیونکہ حدیث فعلی میں آپ ﷺ کی خصوصیت کا بھی احتمال ہوتا ہے اس لیے حدیث ابی ایوبؓ کو ترجیح دی جائیگی۔

① حدیث ابی ایوبؓ محرم ہے اور حدیث ابن عمرؓ و جابرؓ بیح محرم کو بیح پر ترجیح ہوتی ہے، اس لیے ترجیح حدیث ابی ایوبؓ کو ہوگی۔

② حدیث ابی ایوبؓ کی حیثیت ایک قانون کلی کی ہے جبکہ حدیث ابن عمرؓ و جابرؓ واقعات جزیہ ہیں اس لیے ترجیح قانون کلی کو ہوگی۔

③ حدیث ابی ایوبؓ میں امت سے خطاب ہے: ”اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها“ اس لیے امت اسی کی مکلف ہے، برخلاف حدیث ابن عمرؓ و جابرؓ کے ان میں آپ ﷺ کا ایک فعل نقل کیا گیا ہے جس میں خصوصیت کا بھی احتمال ہے، اس لیے حدیث ابی ایوبؓ کے مقابلہ میں حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات سے استدلال درست نہ ہوگا۔

④ حضرت ابو ایوبؓ کی روایت ناطق اور مفسر ہے اور حضرت ابن عمرؓ و جابرؓ کی روایات ساکت اور مبہم ہیں، چنانچہ حضرت ابو ایوبؓ کی روایت میں حکم کے ساتھ ساتھ اس کے سبب اور علت کی طرف بھی اشارہ موجود ہے: ”فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها“ کے ساتھ قبلہ کا ذکر ممانعت استقبال اور استنبار کی علت احترام قبلہ کی طرف مشیر ہے، برخلاف حدیث ابن عمرؓ و جابرؓ کے کہ وہ واضح اور معلوم السبب نہیں ہے، کیونکہ اس میں احتمالات کثیرہ کے ساتھ ساتھ یہ معلوم نہیں کہ آپ ﷺ نے استقبال یا استنبار قبلہ کیوں کیا تھا، تو پھر کیونکہ حدیث ابی ایوبؓ کو ترجیح نہ دی جائے۔

⑤ حدیث ابی ایوبؓ یقینی اور مدعی پر نص ہے، جبکہ حدیث ابن عمرؓ و جابرؓ میں شک اور مدعی پر اس کی دلالت احتمال کے درجہ میں ہے، ظاہر ہے کہ شک یقین کا معارض نہیں ہو سکتا، اس لیے ترجیح حضرت ابو ایوبؓ کی روایت کو ہوگی۔

⑥ احادیث میں جب تعارض ہو تو ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کے لیے صحابہ کرامؓ کے عمل کو بھی دیکھا جاتا ہے، چنانچہ اس مسئلہ میں جمہور صحابہؓ اور تابعین کا عمل حدیث ابی ایوبؓ کے مطابق ہے (۲) لہذا اسی کو ترجیح ہوگی۔

⑦ حضرت ابو ایوبؓ کی روایت کی تائید حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت سلمان فارسیؓ، حضرت سہل بن حنیفؓ،

اور حضرت عبداللہ بن حارثؓ کی روایات سے ہوتی ہے ، جبکہ حدیث ابن عمرؓ و جابرؓ کی تائید میں کوئی اور حدیث موجود نہیں ہے۔

۵ نیز حدیث ابی ایوبؓ کی تائید قرآن وحدیث کے ان نصوص سے بھی ہوتی ہے جن میں احترام قبلہ کی تعلیم دی گئی ہے ، چنانچہ قرآن مجید میں ہے : ”جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ“ (۳) اس میں ”البيت“ کی صفت ”الحرام“ (بمعنی حرمت و زرگی) ذکر کی گئی ہے ، ایک دوسری جگہ ارشاد ہے : ”وَمَنْ بَعْظَمَ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ“ (۴) ایسے ہی ارشاد ربانی ہے : ”وَمَنْ يَعْظُمَ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ“ (۵) کعبہ کا شعائر اللہ میں سے ہونا اظہر ہے اور حضرت حدیثہؓ کی حدیث ہے : ”من تفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة وتفلته بين عينيه“ (۶) جب تھوک کا یہ حکم ہے تو بول و راز کا حکم اس سے یقیناً اشد ہوگا ، ان نصوص سے واضح طور پر کعبہ کی حرمت ثابت ہو رہی ہے ، اور اس حرمت کا یہی تقاضا ہے کہ قضائے حاجت کے وقت مطلقاً استقبال واستدبار کو ممنوع کہا جائے ، اس لیے ترجیح حضرت ابو ایوبؓ کی روایت کو دی جائیگی۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر کا جواب

حضرت ابن عمرؓ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حضرت ابن عمرؓ کا اپنا اجتہاد ہے ، احادیث مرفوعہ سے اس کی تائید نہیں ہوتی ، کیونکہ احادیث مرفوعہ میں نہ تو بنیان اور صحراء کے درمیان تفریق کی کوئی وجہ معلوم ہوتی ہے اور نہ ہی صحراء میں آڑ ہونے اور نہ ہونے کی تفریق کی کوئی وجہ معلوم ہوتی ہے ، پھر جیسے حضرت ابن عمرؓ صحابی ہیں اسی طرح حضرت ابو ایوبؓ بھی ہیں اور ان کا اثر صحاح میں حضرت ابن عمرؓ کے اثر کے معارض موجود ہے ”قال ابو ایوب : فقد منا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت قبل القبلة فنحرف عنها ونستغفر الله“ (۷) اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابو ایوبؓ استقبال واستدبار کو مطلقاً ناجائز سمجھتے تھے اس لیے حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے استدلال تام نہیں ہوگا۔

(۳) سورة المائدة ، رقم الآية (۹۷)۔

(۴) سورة الحج ، رقم الآية (۳۰)۔

(۵) سورة الحج ، رقم الآية (۳۲)۔

(۶) مواردالظمان ، (ص ۱۰۳) باب فیمن یصن فی القبلة۔

(۷) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۰) باب الاستطابة۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے بنیان میں جواز استقبال و استسبار کے لیے جو علت بیان کی ہے وہ صحراء میں بھی موجود ہے ، چنانچہ وہ فرماتے ہیں : ” فاذا كان بينك وبين القبلة شئ من شئ مشترك فلا بأس “ تو اگر بنیان میں حائل اور حاجب کی وجہ سے استقبال اور استسبار کا جواز ہے تو صحراء میں بھی بہت سے جبال ، اشجار اور امصار قضائے حاجت کرنے والے اور قبلہ کے درمیان حائل اور حاجب ہوتے ہیں تو پھر صحراء میں ممانعت کیوں ہے وہاں بھی اجازت ہونی چاہیے۔

حضرات شافعیہ کا ایک اور استدلال اور اس کا جواب

بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ احترام مصلین کی وجہ سے استقبال اور استسبار قبلہ کی ممانعت کی گئی ہے ، صحراء میں چونکہ ملائکہ اور جنات نماز میں مشغول رہتے ہیں تو اگر بغیر حائل کے استقبال اور استسبار کیا گیا تو ان مصلین سے محاذ آلام آئیگی اور ان کا احترام فوت ہو جائیگا ، برخلاف بنیان کے کہ وہاں جس جگہ کو قضائے حاجت کے لیے مقرر کیا جاتا ہے چونکہ اس جگہ نماز پڑھنے والا کوئی نہیں ہوتا ، نیز وہاں حائل بھی موجود ہوتا ہے اس لیے احترام مصلین فوت نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ممانعت کی یہ علت منصوص نہیں ہے بلکہ امام شعبیؒ نے اس کو ذکر کیا ہے اس لیے اس کا اعتبار ضروری نہیں ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ اخبار عن الغیب کے قبیل سے ہے ، لہذا اس کا ثبوت شارع ہی کی طرف

سے ہونا چاہیے۔ (۸)

اور تیسری بات یہ ہے کہ قضاء میں مطلقاً قضائے حاجت سے خواہ کسی بھی جانب استقبال اور استسبار کیا جائے احترام مصلین کا فوت ہونا لازم آتا ہے ، کیونکہ ہر جانب وجود مصلین کا امکان ہے ، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ پھر کسی بھی جانب منہ کر کے قضاء میں قضائے حاجت کی اجازت نہیں ہونی چاہیے ، حالانکہ خود شوافع بھی اس کے قائل نہیں ہیں ، اس لیے صحیح یہ ہے کہ ممانعت کی علت احترام قبلہ ہی ہے ، چنانچہ ممانعت کی احادیث میں لفظ ” قبلہ “ سے احترام قبلہ ہی مفہوم ہوتا ہے ، لہذا استقبال و استسبار کی ممانعت صحراء اور بنیاں سب کے لیے عام ہوگی۔

مذہب رابع و خامس کا استدلال اور اس کا جواب

مذہب رابع والے جو امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کی ایک ایک روایت ہے کہ استقبال مطلقاً ناجائز اور استہبار مطلقاً جائز ہے، ایسے ہی مذہب خامس جو امام ابو یوسفؒ کا ہے کہ استقبال تو مطلقاً ناجائز اور استہبار صحراء میں ناجائز اور بنیان میں جائز ہے، ان کا استدلال بھی حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے، جس کا جواب تفصیل سے اوپر آچکا ہے۔

مذہب سادس کا استدلال اور اس کا جواب

مذہب سادس جو ابن سیرینؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا ہے کہ استقبال اور استہبار کی ممانعت بیت اللہ کے ساتھ ساتھ بیت المقدس کے لیے بھی ہے ان کا استدلال حضرت معقل بن ابی معقل اسدی رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، فرماتے ہیں: ”نہی رسول اللہ ﷺ ان نستقبل القبلتین ببول او غائط“ (۹) یہاں قبلتین سے مراد بیت اللہ اور بیت المقدس ہے، لہذا دونوں کی طرف استقبال اور استہبار کی ممانعت ہوگی۔

اس روایت کے دو جواب دیئے گئے ہیں ایک یہ کہ یہاں راوی نے اگرچہ دونوں کو جمع کر کے بصیغہ تشبیہ ذکر کیا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بیک وقت دونوں کی طرف استقبال ممنوع ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ جب بیت المقدس قبلہ تھا تو اس وقت استقبال کی ممانعت کا حکم بیت المقدس کے لیے تھا اور تحویل قبلہ کے بعد جب بیت اللہ کو قبلہ قرار دیا گیا تو اب یہ حکم بیت اللہ کے لیے ہے، حاصل یہ ہے کہ یہ ممانعت علی سبیل الاجتناع نہیں ہے بلکہ علی سبیل البدلیت ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ یہاں ”قبلتین“ کو بصیغہ تشبیہ ذکر کیا گیا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ایک ہی وقت میں دو قبلے نہیں ہوتے ہیں۔

اس کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں قبلتین سے استقبال کی ممانعت فقط اہل مدینہ کے لیے ہے اور یہ حکم ان ہی کے ساتھ خاص ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مدینہ منورہ میں کعبہ جانب جنوب میں اور بیت المقدس جانب شمال میں واقع ہے، لہذا اگر بیت المقدس کا استقبال یا استہبار کیا جائے تو اس سے بیت اللہ کا استہبار یا استقبال لازم آئیگا، اس لیے خاص طور پر اہل مدینہ کو بیت المقدس کے استقبال اور استہبار

سے منع کیا گیا تاکہ اس سے بیت اللہ کا استقبال اور استہبار لازم نہ آئے جو کہ نبی سے اصل مقصود ہے۔

مذہب سابع کا استدلال اور اس کا جواب

مذہب سابع جو ابو عوانہ کا ہے کہ یہ ممانعت فقط اہل مدینہ اور ان لوگوں کے لیے ہے جو مدینہ کے سمت میں رستے ہیں ان کا استدلال حضرت ابو ایوبؓ کی روایت کے جملے ”ولکن شرقوا وغربوا“ کے عموم سے ہے چونکہ یہ خطاب اہل مدینہ ہی کو ہو سکتا ہے کیونکہ اس پر عمل مدینہ میں اور یا ان جگہوں میں جو مدینہ کے سمت پر واقع ہیں ممکن ہے، اس لیے یہ ممانعت بھی انہیں کے ساتھ خاص ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب استقبال قبلہ کی ممانعت کی علت احترام قبلہ ہے تو پھر اس کو صرف اہل مدینہ کے ساتھ یا جو مدینہ کی سمت میں ہیں ان کے ساتھ مختص قرار دینا کیونکر درست ہو سکتا ہے؟ اس لیے ان کا یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔

مذہب ثامن کا استدلال اور اس کا جواب

مذہب ثامن والے جو اس نبی کو نبی تنزیہی پر محمول کرتے ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات سے ہے، یہ کہتے ہیں کہ چونکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں خود آپ ﷺ کا استہبار قبلہ اور حضرت جابرؓ کی روایت میں استقبال قبلہ مذکور ہے اس لیے کہا جائیگا کہ آپ ﷺ کا یہ عمل بیان جواز کے لیے تھا، اور ابو ایوبؓ کی روایت میں جو مطلقاً نبی وارد ہوئی ہے اس کو نبی تنزیہی پر محمول کیا جائیگا، کیونکہ جواز کا اجتماع نبی تنزیہی کے ساتھ تو ہو سکتا ہے نبی تنزیہی کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔

حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات کا جواب چونکہ ماقبل میں تفصیل سے آچکا ہے اس لیے دوبارہ اعادہ کی حاجت نہیں۔

بہر حال مسئلہ مذکورہ میں دلائل کے رو سے حضرات حنفیہ کا موقف بہت قوی اور مضبوط ہے، یہی وجہ ہے کہ قاضی ابوبکر ابن العربیؒ نے باوجود مالکی ہونے کے اور حافظ ابن قیمؒ نے باوجود حنبلی ہونے کے حنفیہ کے مسلک کو ترجیح دی ہے، ایسے ہی اہل الظاہر میں سے ابن حزم اندلسیؒ جو حنفیہ کے خلاف بہت سخت واقع ہوئے ہیں، انہوں نے بھی اس مسئلہ میں حنفیہ کے موقف کو راجح قرار دیا ہے (۱۰)

﴿ وعن سلمان قال نهانا بئبي رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نستقبل القبلة بغائط أو بول أو أن نستنجي باليمين أو أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار أو أن نستنجي برجبع أو بمظم رواه مسلم (۱۱) ﴾

”حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں منع فرمایا ہے اس سے کہ ہم پانخانہ یا پیشاب کے وقت قبلہ کی طرف منہ کریں اور اس سے کہ ہم دائیں ہاتھ سے استنجا کریں اور اس سے کہ ہم تین دھیلوں سے کم سے استنجا کریں، اور اس سے کہ ہم گور یا ہڈی سے استنجا کریں۔“

أو ان نستنجي باليمين

حدیث کے اس جملہ کے ظاہر سے اہل الظاہر اور بعض حنابلہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ استنجا بالیمین جائز نہیں ہے، چنانچہ اگر کسی نے استنجا بالیمین کیا تو اس سے طہارت حاصل نہ ہوگی یہ حضرات اس نہی کو نہی تحریم پر محمول کرتے ہیں، بعض شافعیہ نے بھی اگرچہ اس نہی کو تحریم کیلئے قرار دیا ہے لیکن اس تحریم کے باوجود وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے استنجا بالیمین کیا تو یہ اس کے لیے کافی ہو جائیگا۔ (۱۲)

لیکن جمہور کے نزدیک یہ نہی تنزیہی ہے، چونکہ استنجا سے مقصود ازالہ نجاست اور طہارت کا حصول ہے اس لیے خواہ وہ کسی بھی ہاتھ سے کی جائے یہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ شریعت نے یمین کو امور شریفہ کیلئے مخصوص کیا ہے، جیسے حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: ”قالت كانت يد رسول الله ﷺ اليمنى لظهوره وطعامه وكانت يده اليسرى لخلائه وماكان من اذى“ (۱۳) اس لیے کہا جائیگا کہ استنجا بالیمین کی ممانعت یمین کی شرافت اور کرامت کی وجہ سے ہے اور استنجا بالیمین کی صورت میں چونکہ یمین کی بے حرمتی لازم آتی ہے اس لیے اس کو مکروہ کہا جائیگا۔

(۱۱) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۳۰) فی الطہارۃ، باب الاستطابة - والترمذی (ج ۱ ص ۱۰) فی ابواب الطہارۃ باب الاستنجاء بالحجارة - وابوداؤد (ج ۱ ص ۲-۳) فی کتاب الطہارۃ، باب کراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة - والنسائی (ج ۱ ص ۱۶-۱۷) فی الطہارۃ، باب النهی عن الاكتفاء فی الاستطابة باقل من ثلاثة احجار - وابن ماجه (ص ۲۷) فی کتاب الطہارۃ، باب الاستنجاء بالحجارة والنهی عن الروث والرمۃ - واحمد فی مسنده (ج ۵ ص ۳۳۷)۔

(۱۲) رکنی نفع الباری (ج ۱ ص ۲۵۳)۔

(۱۳) ابوداؤد (ج ۱ ص ۵) باب کراهية مس الذکر باليمين فی الاستبراء۔

اوان نستنجى باقل من ثلاثة احجار

مسئله استنجا بالاحجار

استنجا بالاحجار کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حضرات شافعیہ اور حنابلہ تثلیث اور انقاء دونوں کو واجب اور ایثار مانوق الثلاث کو مستحب کہتے ہیں اور ان کی ایک روایت مطلق ایثار کے واجب ہونے کے بھی ہے۔

جبکہ حضرات حنفیہ اوز مالکیہ کے یہاں اصل واجب صرف انقاء ہے، خواہ وہ تین پتھروں سے یا کم سے یا زیادہ سے حاصل ہو اور ایثار مستحب ہے۔ (۱۴) چنانچہ اگر تین پتھروں سے انقاء حاصل نہ ہو تو بالاتفاق تین پر زیادتی واجب ہوگی، پھر اگر رابع سے انقاء حاصل ہو جاتا ہے تو حصول ایثار کیلئے خامس کا استعمال مستحب ہے، ثمرہ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب صرف دو پتھروں سے انقاء حاصل ہو جائے تو اب تیسرے پتھر کا استعمال حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں مستحب ہوگا، جبکہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک واجب، ”لوجوب التثلیث ایضاً عندہم“

کنز کی عبارت پر ایک توہم اور اس کا ازالہ

باقی علامہ نسفی نے استنجا بالاحجار کے سلسلہ میں کنز میں جو یہ فرمایا ہے کہ ”وما سن فیہ عدد“ جو بظاہر حنفیہ کے مذہب کے خلاف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اس سے مراد فقط سنت موکدہ ہونے کی نفی ہے، استحباب کی نفی مراد نہیں ہے، کیونکہ حنفیہ نے احجار میں ایثار کے استحباب کی تصریح کی ہے (۱۵)

۱ حضرت شوافع اور حنابلہ کا استدلال ایک تو حضرت سلمانؓ کی اسی روایت سے ہے جس میں اقل من ثلاثہ احجار سے استنجا کی ممانعت مذکور ہے۔

۲ دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”قال: قال رسول اللہ ﷺ: انما انالکم بمنزلة الوالد اعلمکم، فاذا اتی احدکم الغائط فلا یستقبل القبلة ولا یتدبرھا ولا یتطب بيمينه وکان یامر بثلاثة احجار“ (۱۶)

(۱۴) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۱۴)۔

(۱۵) دیکھئے البحر الرائق (ج ۱ ص ۲۴۱)۔

(۱۶) ابو داؤد (ج ۱ ص ۳) باب کراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة۔

یہاں تین پتھر سے استنجا کا حکم دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تثلیث واجب ہے۔
 ① تیسری دلیل مسلم میں حضرت سلمانؓ کی روایت ہے، اس میں ہے: ”لا یستنجی احدکم بدون ثلاثة احجار“ (۱۷)

یہاں بھی تین پتھر سے کم استعمال کرنے سے نفی کی گئی ہے بہر حال یہ تمام روایات وجوب تثلیث پر دال ہیں۔

① حضرات حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے: ”عن النبی ﷺ قال: من اکتحل فلیوتر، من فعل فقد احسن ومن لافلا حرج ومن استجمر فلیوتر، من فعل فقد احسن ومن لافلا حرج“ (۱۸)

اس روایت میں تصریح ہے کہ ایثار صرف مستحب ہے، واجب نہیں، کیونکہ ”فلا حرج“ کے جملہ سے واضح طور پر وجوب ایثار کی نفی ہوتی ہے اور اسی سے وجوب تثلیث کی بھی نفی ہو جاتی ہے کیونکہ ایثار اعم ہے اور تثلیث اخص، اور انتفاء اعم انتفاء اخص کو مستلزم ہے۔

② دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ استنجا کیلئے تین پتھر لائیں، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: ”فاتیتہ بحجرین وروثة فاخذ الحجرین والقی الروثة وقال: انہارکس“ (۱۹)

یہاں آپ ﷺ نے حجرین پر اکتفاء فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ تثلیث واجب نہیں ورنہ آپ ﷺ حجرین پر اکتفاء نہ فرماتے۔

روایت پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

حافظ ابن حجرؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے (۲۰) کہ یہی روایت مسند احمد (۲۱) اور سنن بیہقی (۲۲)

(۱۷) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۰) باب الاستطابة۔

(۱۸) ابو داؤد (ج ۱ ص ۶) باب الاستار فی الخلاء۔

(۱۹) ترمذی (ج ۱ ص ۱۰) باب فی الاستجاء بالحجرین۔

(۲۰) دیکھئے فتح الباری - (ج ۱ ص ۲۵۷)۔

(۲۱) مسند احمد (ج ۱ ص ۳۵۰)۔

(۲۲) سنن بیہقی (ج ۱ ص ۱۰۳) باب وجوب الاستجاء بثلاثة احجار۔

میں مذکور ہے اور اس میں ”انہارکس“ کے بعد یہ زیادتی بھی مقول ہے ”انتی بحجر“ اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے حجرین پر اکتفاء نہیں فرمایا بلکہ تیسرے پتھر کو بھی طلب فرمایا، لہذا اس روایت سے تلیث کی نفی نہیں ہوتی بلکہ تلیث کا وجوب ثابت ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے اس کی سند اس طرح ہے: ”عن ابی اسحق عن علقمة عن عبد اللہ بن مسعود“ امام بیہقی نے اگرچہ اس روایت کے تحت کوئی کلام نہیں کیا ہے لیکن آگے جا کر ”کتاب الدیات“ میں خود انہوں نے اس بات کی تصریح ہے کہ ابو اسحق کا سماع علقمہ سے ثابت نہیں ہے۔ (۲۳) ایسے ہی علامہ ماروتی فرماتے ہیں: ”قال احمد بن عبد اللہ العجلی: ”لم یسمع ابو اسحاق من علقمة شیئاً“ (۲۴) لہذا یہ روایت منقطع ہے اس لیے قابل استدلال نہیں۔

حافظ ابن حجر نے اس انقطاع کا یہ جواب دیا ہے کہ کراہیسی نے ابو اسحق کے سماع کو علقمہ سے ثابت قرار دیا ہے، (۲۵) لہذا یہ انقطاع کا اعتراض باقی نہیں رہتا۔

حافظ ابن حجر کا یہ جواب قابل اعتناء اس لیے نہیں ہے کہ خود ابو اسحق کی یہ تصریح موجود ہے کہ ان کا سماع علقمہ سے ثابت نہیں، چنانچہ شعبہ فرماتے ہیں: ”كنت عند ابی اسحاق فقال رجل لابی اسحاق: ان شعبۃ یقول انک لم تسمع من علقمة شیئاً فقال صدق“ (۲۶) لہذا ابو اسحق کی اس تصریح کے بعد کراہیسی کے قول کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

نیز حافظ ابن حجر کا یہ اعتراض اس لیے بھی صحیح نہیں ہے کہ خود انہوں نے ہدی الساری میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ اس روایت کے صرف دو ہی طریق صحیح ہیں: ایک طریق زہیر کا ہے اور دوسرا اسرائیل کا۔ ان دونوں طرق کے علاوہ جتنے طریق ہیں وہ کلام سے خالی نہیں (۲۷) اور یہ طریق جس میں ”انتی بحجر“ کی زیادتی مروی ہے، ان دو طرق صحیحہ کے علاوہ ہے۔ لہذا جب یہ طریق خود حافظ ابن حجر کے نزدیک صحیح نہیں ہے تو پھر اس کو لیکر اعتراض کرنا کیونکر درست ہو سکتا ہے۔

(۲۳) سنن بیہقی (ج ۸ ص ۷۶) باب من قال فی الخماس۔

(۲۴) دیکھئے الجواهر النقی فی الرد علی البیہقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۱ ص ۱۰۲)۔

(۲۵) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵۷)۔

(۲۶) دیکھئے السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۸ ص ۷۶)۔

(۲۷) دیکھئے ہدی الساری مقدمۃ فتح الباری (ص ۳۳۹) الفصل الثامن۔

اور اگر بالفرض اس زیادتی کو تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی یہ روایت ہمارے خلاف نہ ہوگی، کیونکہ ایک پتھر کا استعمال بول کے لیے ہوگا اور غائط کے لیے پتھر بھی دو ہی پتھر رہ جاتے ہیں، اس لیے اس روایت سے تثلیث پر استدلال کسی طرح بھی درست نہیں ہو سکتا۔

باقی حافظ ابن حجرؒ کی یہ تاویل کہ ممکن ہے آپ ﷺ نے غائط کیسے تو تین پتھر استعمال کئے ہوں اور بول کے لیے مسح بالارض کیا ہو (۲۸) انتہائی رکیک ہے جو حافظ رحمۃ اللہ علیہ جیسے محقق کے ہر گز ثبوتی شان نہیں۔

❶ تیسری دلیل حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے :

”عن عائشۃ قالت: ان رسول اللہ ﷺ قال: اذا ذهب احدکم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار يستطيب بهن فانها تجزى عنه“ (۲۹)

اس روایت میں ”فانها تجزى عنه“ کا اضافہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مقصود ثلاثہ کا عدد نہیں ہے بلکہ ازالہ نجاست مقصود ہے اور ثلاثہ احجار اس کے لیے عموماً کافی ہوتے ہیں اس لیے ثلاثہ کا ذکر کر دیا گیا ہے۔

❷ چوتھی دلیل حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے :

”قال: قال رسول اللہ ﷺ اذا تغوط احدکم فليمسح بثلاثة احجار فان ذلك كافيه“ (۳۰)

اس روایت میں بھی ”فان ذلك كافيه“ کے الفاظ سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تثلیث واجب نہیں ہے۔

❸ پانچویں دلیل قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ تثلیث کو واجب نہ قرار دیا جائے، کیونکہ تطہیر نجاست بالآء میں ثلاثہ کا عدد ذکر کیا گیا ہے لیکن بالاتفاق وہاں عدد کو مقصود بالذات نہیں سمجھا گیا ہے بلکہ ازالہ نجاست کو مقصود قرار دیا گیا ہے، تو یہی کیفیت یہاں بھی ہوگی۔

(۲۸) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۵۴)۔

(۲۹) ابو داؤد (ج ۱ ص ۶) باب الاستجاء بالا حجار۔

(۳۰) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۱۱) باب الاستجمار بالحجر۔

دلائل شوافع اور حنابلہ کا جواب

باقی شوافع اور حنابلہ کی روایات کا جواب یہ ہے کہ ان روایات میں ثلاثہ کا ذکر استحباب کے لیے ہے اور اس پر قرینہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ”من استجمر فلیوتر“ من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج“ ہے، اس سے روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔ اور یہ کہنے کے چونکہ اکثر ثلاثہ کا استعمال کافی ہوتا ہے اور اس سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے، اس لیے اس کو ذکر کر دیا گیا ہے جیسا کہ حضرت عائشہ اور حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہما کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں ”فانہا تجزی عنہ“ اور حضرت ابو ایوبؓ کی روایت میں ”فان ذلك كافيه“ کے الفاظ اس امر کی واضح دلیل ہیں۔

پھر حضرات شافعیہ خود بھی ان روایات کے ظاہر پر عمل نہیں کرتے، چنانچہ اگر ایک پتھر تین کونے والا ہو وہ اس کو بمنزلہ ثلاثہ احجار قرار دیتے ہیں اور ایک ہی کے استعمال کو کافی سمجھتے ہیں ایسے ہی اگر ثلاثہ سے انشاء حاصل نہ ہو تو زائد علی الثلاثہ کے استعمال کا حکم دیتے ہیں تو پھر اگر حنفیہ نے تلیث کے بجائے ازالہ نجاست کو مقصود ٹھہرایا جو کہ مقصود اصلی بھی یہی ہے تو پھر ان پر اعتراض کیوں؟



﴿ وَعَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ يَقُولُ
اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۱) ﴾

”حضور اقدس رسول کریم ﷺ جب بیت الخلاء میں داخل ہونے کا ارادہ فرماتے تو یہ دعا پڑھتے :
اے اللہ میں تجھ سے ناپاک جنوں اور جنیوں (یعنی زرمادہ دونوں) سے پناہ مانگتا ہوں“ -

(۳۱) تحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۶) فی کتاب الوضوء، باب ما یقول عند الخلاء - وفی کتاب الدعوات، (ج ۲ ص ۹۳۶)
باب الدعاء عند الخلاء - ومسلم (ج ۱ ص ۱۶۳) فی کتاب الحيض، باب ما یقول اذا اراد دخول الخلاء - والترمذی (ج ۱ ص ۷) فی
طہارۃ، باب ما یقول اذا دخل الخلاء - وابو داود (ج ۱ ص ۲) فی کتاب الطہارۃ، باب ما یقول الرجل اذا دخل الخلاء - والنسائی
(ج ۱ ص ۹) فی الطہارۃ، باب القول عند دخول الخلاء - وابن ماجہ (ص ۲۶) فی الطہارۃ، باب ما یقول اذا دخل الخلاء - واحمد
فی مسندہ (ج ۳ ص ۹۹) والدارمی (ج ۱ ص ۱۸۰) فی کتاب الطہارۃ، باب ما یقول اذا دخل المنخرج-

ارادہ دخول خلاء کے وقت حضور اقدس نبی کریم ﷺ سے ”اللهم انى اعوذ بك من الخبث والخبائث“ کا پڑھنا ثابت ہے، بعض روایات میں ”اعوذ بالله من الخبث والخبائث“ مذکور ہے۔ (۲۲) اور بعض روایات میں ”بسم الله، اعوذ بالله من الخبث والخبائث“ وارد ہوا ہے۔ (۲۳) اس اختلاف روایات کا مطلب یہ ہے کہ جس صیغے کو چاہے پڑھ لے۔

الخبث والخبائث

لفظ ”خبث“ (بضم الخاء والباء) خبیث کی جمع ہے، اس سے مراد مذکر شیطین ہیں اور ”خبائث“ خبیثہ کی جمع ہے اس سے مراد مؤنث شیطین ہیں۔

بعض حضرات نے خبث (بسکون الباء) بھی ضبط کیا ہے اس صورت میں اس میں دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ ایسا یا تو تخفیفاً پڑھا گیا ہے یعنی ضمہ کو سکون سے بدل دیا ہے اس صورت میں معنی وہی ہونگے جو بضم الباء کی صورت میں تھے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ اسم مفرد ہو اور شر کے معنی میں ہو اس تقدیر پر ”الخبائث“ کو ”النفوس“ کی صفت قرار دیا جائیگا اور مطلب یہ ہوگا کہ شر اور اصحاب شر سے پناہ طلب کرنا مقصود ہے۔ (۱)

دخول خلاء کے وقت دعاء پڑھنے کی حکمت

دخول خلاء کے وقت اس دعا کے پڑھنے میں حکمت یہ ہے کہ بیت الخلاء اور اس جیسی نجس جگہوں میں شیطین کا ہجوم رہتا ہے جیسا کہ ابو داؤد کی روایت میں ہے: ”ان هذه الحشوش محتضرة“ (۲) اور بسا اوقات وہ انسان کو ضرر پہنچانے کی کوشش کرتے ہیں، چنانچہ حضرت سعد بن عبادہ کا واقعہ مشہور ہے کہ وہ قضائے حاجت کیلئے تشریف لے گئے تو وہیں جنات نے انہیں مار ڈالا اور پھر یہ اشعار کہے:

قتلنا سيد الخزر ج سعد بن عبادة رميناہ بسبمین فلم نخط فواده (۳)

(۲۲) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۳) باب ما یقول اذا اراد دخول الخلاء۔

(۲۳) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۴۴)۔

(۱) دیکھئے حاشیہ سندى على النسائی (ج ۱ ص ۹)۔

(۲) ابو داؤد، (ج ۱ ص ۲) باب ما یقول الرجل اذا دخل الخلاء۔

(۳) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۶۸)۔

ایسے ہی ایک حدیث میں ہے: ”فان الشیاطین یلعبون بمقاعد بنی آدم“ (۴) اس سے یا تو معنی مجازی مراد ہیں کہ دوسرے انسانوں کو اس کی طرف متوجہ کرتے ہیں اور یا پھر اس کی کوئی ایسی صورت ہوگی کہ جس کو معنی حقیقی میں لعب بالقاعد کہا جاسکے، اس لیے ایسے موقع پر اس دعا کے پڑھنے کا حکم دیا گیا تاکہ شیاطین کے اثرات اور ان کی شر سے حفاظت ہو سکے۔

ربا یہ سوال کہ حضور اقدس ﷺ تو شیطانی تصرف سے محفوظ تھے تو پھر آپ ﷺ کیوں یہ دعا پڑھتے تھے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو آپ ﷺ اطوار عبدیت کیلئے پڑھتے تھے اور یا یہ کہنے کے لیے کہ آپ ﷺ کا یہ عمل تعلیم امت کے لیے تھا۔

دعاء کب پڑھنی چاہیے

یہ دعا قبل دخول خلاء جب داخل ہونے کا ارادہ ہو تو پڑھی جائے اور اگر صحراء اور جنگل میں ہے تو وہاں رفع ثوب سے پہلے پڑھنی چاہیے اور اگر نسیاناً رہ جائے تو جمہور کے نزدیک بعد دخول خلاء زبان سے پڑھنے کی اجازت نہیں ہے البتہ دل میں پڑھ لینا چاہیے، لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بعد دخول خلاء بھی زبان سے پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں۔ (۵)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال ایک تو حضرت انسؓ کی اسی روایت سے ہے، کیونکہ روایت کے ان الفاظ ”اذا دخل الخلاء“ سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ دخول خلاء کے بعد یہ دعا پڑھا کرتے تھے، لہذا کہا جائیگا کہ دخول خلاء کے بعد بلا کراہت یہ دعا پڑھنا جائز ہے۔

ان کی دوسری دلیل حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”عن عائشۃ قالت:

کان النبی ﷺ یذکر اللہ علی کل احیانہ“ (۶)

”کل احیان“ میں بعد دخول خلاء کا وقت بھی داخل ہے، لہذا اس سے بھی بیت الخلاء کے اندر دعا پڑھنے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

جمہور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ہے: ”کان

(۴) سنن بیہقی (ج ۱ ص ۹۳) باب الاستار عند قضاء الحاجة۔

(۵) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۴۴)۔

(۶) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۲) باب ذکر اللہ تعالیٰ فی حال الجنابة وغیرہا۔

النبي ﷺ إذا دخل الخلاء نزع خاتمه“ (۷)
چونکہ خاتمہ پر ”محمد رسول اللہ“ (ﷺ) نقش تھا۔ (۸) اس لیے آپ ﷺ دخول خلاء کے وقت اس کو اتار دیا کرتے تھے تو جب انگوٹھی جس پر ”محمد رسول اللہ“ (ﷺ) نقش تھا بیت الخلاء لے جانے کی اجازت نہیں تو پھر وہاں اذکار اور دعا پڑھنے کی اجازت کیسے ہو سکتی ہے؟
اور جہاں تک تعلق ہے باب کی روایت کا جو حضرت انسؓ سے مروی ہے تو وہاں دخول خلاء سے مراد ارادہ دخول خلاء ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک تو بخاری میں سعید بن زیدؓ کی روایت میں ”اذا اراد ان يدخل“ کی تصریح موجود ہے۔ (۹) ایسے ہی سنن بیہقی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ ﷺ كان اذا اراد الخلاء قال اعوذ بالله من النخبث والخبائث“ (۱۰)

لہذا روایت باب میں بھی ”اذا دخل الخلاء“ کو ”اذا اراد ان يدخل“ کے معنی میں لیا جائیگا۔
نیز فعل یول کر ارادہ فعل بالعموم مراد لیا جاتا ہے، چنانچہ قرآن مجید کی یہ آیت ”اِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ“ ”اِذَا ارْتَمْتُمُ الْقِيَامِ“ کے معنی میں ہے، چونکہ داخل خلاء ذکر کرنا مکروہ ہے اس لیے یہاں بھی دخول خلاء سے ارادہ دخول خلاء مراد لیا جائیگا۔

اور حضرت عائشہؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ ایسے مقامات یعنی حالت یول، حالت تقوط، اور حالت جماع وغیرہ حدیث عائشہؓ سے بغیر استثنا کئے ہوئے خود بخود مستثنیٰ اور خارج ہیں اور اس پر قرآن حضرت ماجر بن قنفذؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: ”انہ اتی النبی ﷺ وهو یبول فسلم علیہ فلم یرد علیہ حتی تو ضائم اعتذر الیہ فقال انی کرهت ان اذکر اللہ تعالیٰ ذکرہ الاعلیٰ طهرا و قال علی طهارة“ (۱۱)

جب بحالت یول آپ ﷺ نے سلام کا جواب دینا پسند نہیں فرمایا تو ایسے حالات میں دوسرے اذکار کا پڑھنا کیونکر درست ہو سکتا ہے۔

(۷) ترمذی (ج ۱ ص ۳۰۵) باب ماجاء فی نقش الخاتم۔

(۸) چنانچہ ترمذی (ج ۱ ص ۳۰۵) میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ ﷺ صنع خاتما من ورق فنقش فیہ محمد رسول اللہ ﷺ“۔

(۹) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶) باب ما یقول عند الخلاء۔

(۱۰) سنن بیہقی (ج ۱ ص ۹۵) باب ما یقول اذا اراد دخول الخلاء۔

(۱۱) ابو داؤد (ج ۱ ص ۳) باب فی الرجل یرد السلام وهو یبول۔

ہا یہ اشکال کہ ”کل احیان“ احاطہ اور استغراق پر دلالت کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں استغراق حقیقی یعنی استغراق جمیع اوقات مراد نہیں ہے بلکہ استغراق عرفی یعنی کثرت ذکر مراد ہے جیسا کہ قرآن مجید میں بلقیس کیلئے ”وَأَوْصِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ“ وارد ہے۔ لیکن یہاں استغراق حقیقی مراد نہیں ورنہ کم از کم یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ خصائص رجلیت ڈاڑھی اور مونچھ وغیرہ بھی بلقیس کو دیئے گئے تھے تو جس طرح ”کل“ کا اطلاق آیت میں دال علی الکثرة ہے ایسے ہی حدیث میں ہوگا۔

یہ کہا جائیگا کہ اذکار دو قسم پر ہیں: ① متوارہ ② غیر متوارہ، اذکار متوارہ وہ اذکار ہیں جو خاص خاص مواقع کے لیے وارد ہوئے ہیں اور غیر متوارہ وہ اذکار ہیں جن کا کسی موقع خاص سے تعلق نہیں حدیث عائشہ میں اذکار متوارہ کی بابت فرمایا گیا ہے کہ حضور اقدس ﷺ بغیر طہارت کا لحاظ کئے ہوئے جب بھی کوئی موقع آتا تو اس کے لیے جو ذکر مخصوص ہے آپ ﷺ اس کو پڑھ لیا کرتے تھے تو گویا اذکار متوارہ میں طہارت کا لحاظ نہیں ہوتا تھا برخلاف اذکار غیر متوارہ کے ان میں بالعموم طہارت کا اہتمام فرماتے تھے۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حدیث عائشہ میں ”یذکر“ مشتق من الذکر (بضم الذال) ہے جس کے معنی ذکر قلبی کے ہیں اور ذکر (بکسر الذال) کے معنی ذکر لسانی کے ہوتے ہیں حمادہ کا شعر ہے:

ذکر تک والنخطی یخطر بیننا وقد نهلت منا المشقة السمر

یعنی میں نے تجھ کو میدان قتال میں اس وقت بھی یاد کیا جبکہ خطی نیزے ہمارے درمیان حرکت کر رہے تھے اور گندم گونی سیدھے نیزے ہمارا خون پی رہے تھے۔

ظاہر ہے کہ ایسے موقع پر ذکر قلبی ہی ہو سکتا ہے نہ کہ ذکر لسانی تو اسی طرح حضرت عائشہ بھی روایت میں بھی ”یذکر“ سے ذکر قلبی مراد لیا جائیگا۔



❁ وعن ابن عباس رضی اللہ عنہما ،

قال مرء الیہی سألی اللہ علیہ وسلم بہر بن فینال انہما لبعذبان وما بعذبان فی کبیر اما احدہما
فکان لا یتتر من البول و فی رواۃ المسلم لا یتترہ من البول و اما الاخر فکان یشی بالنیبۃ

”م أَخَذَ جَرِيدَةً رَطْبَةً فَشَقَّهَا بِبِصْفَيْنِ ثُمَّ غَرَزَ فِي كُلِّ قَبْرِ وَاحِدَةٍ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ
صَنَعْتَ هَذَا فَقَالَ لَعَلَّهُ أَنْ يُخَفَّفَ عَنْهَا مَا لَمْ يَبْسُطْ مَتَقًا عَلَيْهِ (۱۲)“

”حضور اقدس سرور دو عالم ﷺ دو قبروں کے پاس سے گزرے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ان دونوں قبر والوں پر عذاب نازل ہو رہا ہے اور عذاب بھی کسی بڑی چیز پر نہیں نازل ہو رہا ہے، برحال ان میں ایک تو پیشاب سے نہیں بچتا تھا، مسلم کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ پیشاب سے احتیاط نہیں کرتا تھا، اور دوسرا چغل خور تھا، پھر آپ ﷺ نے ایک تر شاخ لی اور اس کو بیچ سے آدھوں آدھ چیرا انہیں ایک ایک کر کے دونوں قبروں پر گاڑ دیا، صحابہ نے پوچھا یا رسول اللہ آپ ﷺ نے ایسا کیوں کیا؟ آپ ﷺ نے فرمایا شاید ان کے عذاب میں اس وقت تک کے لیے کچھ تخفیف ہو جائے جب تک کہ یہ شاخیں خشک نہ ہوں۔“

مرّ النبی ﷺ بقبرین

یہاں یہ بحث ہوئی ہے کہ یہ دونوں قبریں مسلمانوں کی تھیں یا کافروں کی، چنانچہ ابو موسیٰ مدنی کہتے ہیں کہ یہ دونوں کافر تھے اور اس پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں تصریح ہے کہ ان دونوں کا انتقال زمانہ جاہلیت میں ہوا ہے: ”ان النبی ﷺ مر علی قبرین من بنی النجار ہلکا فی الجاہلیۃ، فسمعہما یعذبان فی البول والنمیمة“ (۱۳) لہذا یہ قبریں کفار ہی کی ہو سکتی ہیں۔
لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ قبریں مسلمانوں کی تھیں اور اس پر متعدد قرائن موجود ہیں۔

(۱۲) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۳۳ - ۳۵) فی کتاب الوضوء، باب من الکبائر ان لایستر من بولہ، وفی کتاب الجنائز (ج ۱ ص ۱۸۲) باب الجریر علی القبر (ج ۱ ص ۱۸۳) باب عذاب القبر من الغیثہ والبول، وفی کتاب الادب (ج ۲ ص ۸۹۳) باب الغیۃ، وباب النمیمة من الکبائر (ج ۲ ص ۸۹۳ - ۸۹۵) ومسلم (ج ۱ ص ۱۳۱) فی الطہارۃ، باب الدلیل علی نجسۃ البول ووجوب الاستبراء منه - وابو داود (ج ۱ ص ۳) فی الطہارۃ، باب الاستبراء من البول - والترمذی (ج ۱ ص ۲۱) فی الطہارۃ، باب التشدید فی البول - والنسائی (ج ۱ ص ۱۲ - ۱۳) فی الطہارۃ، باب التزہ عن البول - وابن ماجہ (ص ۲۹) فی الطہارۃ، باب التشدید فی البول - واحمد فی مسنده (ج ۱ ص ۲۲۵)۔

(۱۳) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۲۱)۔

۱ پہلا قرنہ یہ ہے کہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے: ”مر رسول اللہ ﷺ بقبرین جدیدین“ (۱۴) یہاں ”جدیدین“ کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قبریں زمانہ جاہلیت کی نہ تھیں بلکہ مسلمانوں کی تھیں۔

۲ دوسرا قرنہ یہ ہے کہ مسند احمد کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرامؓ سے پوچھا: ”من دفتن مہنالیوم“ (۱۵) اس سے بھی ظاہر یہی ہے کہ یہ قبریں مسلمانوں کی تھیں کیونکہ مسلمان مسلمان کو دفن کیا کرتے ہیں مسلمان کفار کو نہیں دفن کرتے۔

۳ تیسرا قرنہ یہ ہے کہ مسند احمد ہی کی روایت میں ہے: ”فلما مر ببقیع الغرقدا اذا بقبرین“ (۱۶) اس سے معلوم ہوا کہ یہ واقعہ جنت البقیع کا ہے اور جنت البقیع مسلمانوں کا قبرستان ہے، اس لیے اس سے بھی اصحاب قبور کا مسلمان ہونا ثابت ہوتا ہے۔

۴ چوتھا قرنہ یہ ہے کہ ایک روایت میں ”وما یعذبان الا فی البول والغیبة“ (۱۷) کلمہ حصر کے ساتھ مذکور ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ اصحاب قبور کافر نہیں تھے، ورنہ حصر صحیح نہیں ہوگا کیونکہ کفار کیلئے عذاب قبر کا سب سے بڑا سبب تو ان کا کفر ہی ہے۔

اور باقی جہاں تک تعلق ہے حضرت جابرؓ کی روایت کا جس میں یہ مذکور ہے کہ یہ دونوں شخص زمانہ جاہلیت میں مرے تھے تو اس کا جواب یہ ہے اس روایت کی سند میں ابن لعیجہ ایک راوی ہے جو کہ ضعیف ہے، لہذا اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔ (۱۸)

وما یعذبان فی کبیر

بخاری کی ایک روایت میں اس کے بعد ”ثم قال بلی“ (۱۹) اور ایک دوسری روایت میں ”وانہ لکبیر“ (۲۰) وارد ہوا ہے، اس سے حدیث کے دونوں جملوں میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے، اس

(۱۴) ابن ماجہ (ص ۲۹) باب التشدید فی البول۔

(۱۵) مسند احمد (ج ۵ ص ۲۶۶)۔

(۱۶) مسند احمد، حوالہ بالا۔

(۱۷) مسند احمد (ج ۵ ص ۳۶)۔

(۱۸) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۲۱)۔ (۱۹) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳ - ۲۵) باب من الکبائر ان لا یستر من بولہ۔

(۲۰) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۹۳) باب النمیمۃ من الکبائر۔

تعارض کو رفع کرنے کیلئے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں :

① ایک یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے پہلے اپنے طور پر ”وما یعذبان فی کبیر“ فرمایا ، لیکن اس کے بعد فوراً وحی آگئی کہ نہیں بلکہ ان کو عذاب گناہ کبیرہ کے سبب ہو رہا ہے ، اس لیے آپ ﷺ نے بطور استدراک ”بلی : وانه لکبیر“ فرمایا ۔

② دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”وانه لکبیر“ میں ضمیر گناہ کی طرف نہیں لوٹ رہی بلکہ ”عذاب“ کی طرف لوٹ رہی ہے ، جیسا کہ صحیح ابن حبان کی روایت میں ہے : ”قال هذان رجلان یعذبان فی قبورهما عذابا شدیداً فی ذنب هین“ (۲۱) یعنی ایک معمولی سے گناہ پر بڑا عذاب دیا جا رہا ہے لہذا تعارض باقی نہیں رہا ۔

③ تیسرا جواب یہ ہے کہ ”وما یعذبان فی کبیر“ میں کبیر اکبر کے معنی میں ہے اور ”وانه لکبیر“ سے مراد نفس کبیر ہے یعنی یہ گناہ تو کفر و شرک کی طرح اکبر الکبائر میں سے نہیں ہے لیکن فی نفسہ کبیر ضرور ہے ، حاصل یہ کہ نفی اکبر الکبائر کی ہے اور اثبات کبیر کا ہے ۔

④ چوتھا جواب یہ ہے کہ ”وما یعذبان فی کبیر“ کا مطلب ہے کہ ان کو کسی ایسے گناہ میں عذاب نہیں دیا جا رہا ہے جو بظاہر کبیرہ ہو ، لیکن معصیت کے اعتبار سے کبیرہ ہے یعنی ظاہری صورت کے لحاظ سے چل خوری اور بول کے قطرات سے نہ بچنا معمولی سی بات ہے لیکن از روئے معصیت یہ دونوں کبائر میں داخل ہیں ۔

⑤ پانچواں جواب یہ ہے کہ ”وما یعذبان فی کبیر ای فی اعتقاد ہما واعتقاد المخاطبین ، بلی وانه لکبیر ای عند اللہ“ کے معنی میں ہے یعنی ان کے خیال میں تو کبیرہ نہیں ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کبیرہ ہے ، جیسا کہ قرآن مجید کی اس آیت ”وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ“ میں ہے ۔

⑥ چھٹا جواب یہ ہے کہ یہ گناہ اگرچہ فی نفسہ کبیرہ نہیں تھا لیکن اس پر اصرار اور مواظبت کی وجہ سے وہ کبیرہ بن گیا ، چنانچہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ یہاں ”کان لایستتر ، کان یمشی“ مضارع پر ”کان“ کو داخل کیا گیا ہے جو بالعموم استمرار کا فائدہ دیتا ہے ۔

⑦ ساتواں جواب یہ ہے کہ ”وما یعذبان فی کبیر“ کے معنی ہیں : ”وما یعذبان فی کبیر ای فی امر یشتد الاحتراز منه ، بلی وانه لکبیر ای معصیۃ“ یعنی یہ گناہ نفس الامر میں معصیت کے اعتبار سے اگرچہ کبیرہ ہے لیکن اس سے احتراز اور بچنا کوئی مشکل کام نہیں تھا ، علامہ بغوی نے اسی پر جزم کیا ہے ، نیز ابن دین

العید اور محدثین کی ایک جماعت نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ (۲۲)

۵ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک جواب یہ دیا ہے کہ بول سے عدم احتراز اگرچہ فی نفسہ کبیرہ نہیں ہے لیکن یہ مستزہم ہے بطلان صلوٰۃ کو کیونکہ جب اس نے بول سے احتراز نہیں کیا تو اس کا جسم اور کپڑے ناپاک ہو گئے اور پھر جب اس نے اسی حالت میں نماز پڑھی تو اس کی نماز نہیں ہوئی لہذا یہ تارک صلوٰۃ لمثرا اور ترک صلوٰۃ بلاشبہ گناہ کبیرہ ہے اور نیمیہ چونکہ فسادیں الناس کی جڑ ہے اور پھر بالخصوص جبکہ اس کو صیغہ استمرار کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اس لیے اس کا کبیرہ ہونا بھی یقینی ہے۔ (۲۲)

اما احدهما فکان لا یستتر من البول

مسلم کی ایک روایت میں ”لا یستتر من البول“ آیا ہے اور ایک تیسری روایت میں

”لا یستبری“ وارد ہوا ہے۔

پہلی روایت کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں: ایک یہ کہ ”لا یستتر عورته عن اعین الناس“ یعنی بحالت بول لوگوں سے پردہ نہیں کرتا تھا بلکہ کشف عورت کرتا تھا اور دوسرے معنی یہ ہیں ”لا یجعل بینہ و بین بولہ سترة“ یعنی اپنے جسم اور بول کے درمیان کوئی ساتر نہیں کرتا تھا کہ بول کی چھینٹیں جسم پر نہ پڑیں، اس معنی کے اعتبار سے یہ روایت دوسری روایت یعنی ”لا یستترہ“ کے موافق ہو جائیگی، کیونکہ اس دوسری روایت کے یہی معنی ہیں کہ وہ بول کی چھینٹوں سے بچنے کا اہتمام نہیں کرتا تھا۔ اور تیسری روایت کے معنی ہیں کہ وہ استنجا بالمجارہ نہیں کرتا تھا اور بول کے باقی قطرات کے اخراج کا اہتمام نہیں کرتا تھا۔ (۲۳)

واما الاخر فکان یمشی بالنمیمۃ

”نیمیہ“ چغل خوری کو کہتے ہیں کہ ایک کی بات کو دوسرے کے سامنے علی وجہ الافساد والا ضرر نقل کیا جائے، چنانچہ اگر علی وجہ الاضرار نہ ہو بلکہ اصلاح کے لیے ہو تو نیمیہ نہیں کہلائیگا اور

(۲۲) ان تمام جوابات کیلئے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۱۸)۔

(۲۳) دیکھئے شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۳۱)۔

(۲۴) دیکھئے عارضة الاحوذی (ج ۱ ص ۹۱)۔

اس میں گناہ بھی نہیں ہوگا ، جیسا کہ جھوٹ مصلحت کی وجہ سے جائز ہے اسی طرح نمینہ بھی جائز ہے بلکہ بسا اوقات مثلاً کسی کو قتل سے بچانے کیلئے یا میاں اور بیوی کے درمیان اتفاق پیدا کرنے کیلئے جھوٹ اور نمینہ سے کام لینا واجب ہو جاتا ہے ۔

ثم اخذ جریدة رطبة

اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا قبر پر شاخ گاڑنا جائز ہے یا نہیں ، چنانچہ علامہ خطابیؒ نے قبروں پر شاخیں گاڑنے کو منکر قرار دیا ہے اور جہاں تک تعلق ہے حدیث باب کا تو اس کے متعلق وہ فرماتے ہیں کہ یہ اس پر محمول ہے کہ جب تک اس شاخ میں تری باقی رہے اس مدت تک کیلئے آپ ﷺ نے اس کیلئے عذاب میں تخفیف کی دعا فرمائی تھی ، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بذات خود شاخ میں تاثیر ہے یا یہ کہ تر شاخ میں وہ تاثیر ہے جو خشک میں نہیں ۔

علامہ ماذریؒ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کو بذریعہ وحی اس بات کا علم ہو گیا تھا کہ ان کی قبروں پر شاخیں نصب کرنے سے عذاب میں تخفیف ہوگی ۔

علامہ طرطوشیؒ نے اس کو آپ ﷺ کے ید کی خصوصیت اور برکت قرار دیا ہے جبکہ قاضی عیاضؒ یہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کو چونکہ ان کے معذب ہونے کا علم ہو گیا تھا اس لیے آپ ﷺ نے ان کی قبروں پر شاخیں نصب کی اور دوسروں کو چونکہ اس کا علم نہیں ہو سکتا اس لیے ان کیلئے قبروں پر شاخیں نصب کرنا جائز نہ ہوگا ۔

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ان حضرات کی تردید کی ہے اور فرمایا کہ ہمیں صاحب قبر کے معذب ہونے کا علم نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم اس کیلئے مغفرت اور تخفیف عذاب کی کوئی صورت اختیار نہ کریں ، جیسا کہ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ اس پر رحمت ہوگی یا نہیں اس کے باوجود ہمیں دعائے رحمت سے روکا نہیں جاتا پھر طرطوشیؒ کا آپ ﷺ کے دست مبارک کی خصوصیت قرار دینا بھی کوئی یقینی وجہ نہیں اس لیے کہ اس حدیث میں یہ قطعیت کے ساتھ مذکور نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے دست مبارک ہی سے شاخ گاڑی ہو بلکہ عین احتمال ہے کہ آپ ﷺ کے حکم سے کسی اور نے گاڑی ہو یہی وجہ ہے کہ حضرت بربدا

بن الحصیب نے اسی سنت کی اتباع میں اپنی قبر پر دو شاخوں کے گاڑنے کی وصیت کی تھی - (۲۵) ظاہر ہے اس سلسلہ میں صحابی کی اتباع ہی اولیٰ ہے - (۲۶)

قبروں پر پھول اور پھولوں کی چادریں چڑھانا بدعت ہے
بعض اہل بدعت نے اس حدیث سے قبروں پر پھول اور پھولوں کی چادر چڑھانے کے جواز پر استدلال کیا ہے جو بالکل بے اصل ہے، کیونکہ پھول چڑھانے کا ذکر نہ تو اس حدیث میں ہے اور نہ ہی ذخیرہ احادیث میں سے کسی حدیث سے اس کا ثبوت ملتا ہے اور جہاں تک شاخیں گاڑنے کا تعلق ہے سو یہ حدیث باب سے ضرور ثابت ہے، لیکن اول تو اکثر علماء نے اس کے عمومی حکم ہونے کا انکار کیا ہے چنانچہ اگر یہ سنت مستمرہ اور عادت جاریہ ہوتی تو حضور ﷺ سے ہر صحابی کی قبر پر یا کم از کم اکثر صحابہ کی قبروں پر شاخیں گاڑنا ثابت ہونا چاہیے، نیز حضرات صحابہ میں سے صرف حضرت بریدہ سے یہ عمل ثابت ہے جبکہ خلفاء اربعہ، فقہاء صحابہ یا اور کسی صحابی سے ثابت نہیں ہے کہ انہوں نے قبر پر شاخ گاڑی ہو یا گاڑنے کی وصیت کی ہو، خصوصاً آج جبکہ رسوم و خرافات کو دین قرار دیا جا رہا ہے جہالت کا دور دورہ ہے ایسے عالم میں اس قسم کے عمل کا چھوڑنا ہی ضروری ہے۔

الفصل الثانی

﴿ وَعَنْ * ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَسْتَنْجُوا بِالرُّوثِ وَلَا بِالْعِظَامِ فَإِنَّهُ زَادَ إِخْوَانِكُمْ مِنَ الْجِنِّ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَذْكُرْ زَادَ إِخْوَانِكُمْ مِنَ الْجِنِّ (۲۷) ﴾

”رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم لوگ لید اور ہڈی سے استنجانہ کرو کیونکہ یہ تمہارے بھائی جنات کی غذا ہے۔“

(۲۷) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۲۰)۔

(۲۷) الحدیث أخرجه الترمذی (ج ۱ ص ۱۱) فی الطہارۃ، باب کراهیۃ ما یستنجی بہ - والنسائی (ج ۱ ص ۱۶) فی الطہارۃ، باب

النہی عن الاستنجانہ بالعظم - وابدوؤد (ج ۱ ص ۶) فی الطہارۃ، باب ما ینبہی عنہ ان یتسجی بہ - واحمد فی مسنده (ج ۱ ص ۳۲۶)۔

روث اور عظام سے استنجا کی ممانعت

”روث“ گوز اور لید کو کہتے ہیں اس حدیث میں روث اور عظام دونوں سے استنجا کرنے کی ممانعت فرمائی گئی ہے روث میں ممانعت کی ایک علت اس کی نجاست بھی ہے اور عظام کیلئے ایک علت تو ان کا چکنا اور غیر مزیل للنجاست ہونا ہے اور دوسری علت عظام سے استنجا کرنے میں احتمال زخم بھی ہے اور تیسری علت خود حدیث میں ”فانہا زاد اخوانکم من الجن“ بیان کی گئی ہے یہ علت روث اور عظام دونوں میں مشترک ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

زبان یہ سوال کہ یہاں تو روث اور عظام دو چیزوں کا ذکر ہے تو پھر ان دونوں کی طرف ”فانہا“ کی ضمیر واحد مؤنث کیسے راجع ہو سکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں یہ روایت بالمعنی کے طور پر ہے، چنانچہ یہی روایت ترمذی میں ان الفاظ کے ساتھ ”فلا تستنجوا بہما فانہما زاد اخوانکم من الجن“ مذکور ہے۔ (۲۸) اور مسلم میں روایت کے الفاظ یوں ہیں: ”فلا تستنجوا بہما فانہما طعام اخوانکم“ (۲۹) لہذا اگر مسلم اور ترمذی کی روایات کو پیش نظر رکھا جائے تب تو کوئی اشکال نہیں اور اگر زیر بحث روایت کو لیا جائے جس میں واحد مؤنث کی ضمیر ہے تو پھر یہ کہا جائیگا کہ یہ ضمیر عظام کی طرف راجع ہے اور روث کا اعتبار ضمناً اور تبعاً ہوگا جیسے کہ قرآن مجید کی اس آیت ”وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا“ میں ہے کہ یہاں بھی ”الیہا“ کی ضمیر ”تجارة“ کی طرف راجع ہے اور ”لہوا“ کو اس کا تابع قرار دیا گیا ہے۔ (۳۰)

اور بعض نسخوں میں ”انہ“ بضمیر واحد مذکر مقول ہے اس صورت میں یہ ضمیر علی سبیل البدل روث اور عظام میں ہر ایک کی طرف راجع ہو سکتی ہے، البتہ عظام کی طرف راجع کرنے میں یہ اشکال ہوگا کہ عظام چونکہ جمع تکسیر ہے اس کی طرف واحد مذکر کی ضمیر راجع کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ اس کیلئے واحد مؤنث کی ضمیر ہونی چاہیے، اس کا جواب یہ ہے کہ ہر وہ جمع جو مفرد کی ہم وزن اور ہم شکل ہو اس کی طرف مفرد

(۲۸) ترمذی (ج ۲ ص ۱۶۱) ”سورة الاحقاف“ ابواب تفسیر القرآن -

(۲۹) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الجہر بالقراءة فی الصبح والقراءة علی الجن -

(۳۰) دیکھئے شرح الطیبی (ج ۲ ص ۳۳) -

مذکر کی ضمیر راجع کرنا جائز ہے جیسے کہ قرآن مجید کی اس آیت ”حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا نِّعَالًا مَّغْنَاهُ“ میں ہے کہ یہاں بھی ”سقناہ“ میں مفرد مذکر کی ضمیر ”سحابا“ کی طرف راجع ہے جو سحابتہ کی جمع ہے۔ لفظ عظام چونکہ ”کتاب“ کے ہم وزن اور ہم شکل ہے اس لیے اس کی طرف مفرد مذکر کی ضمیر راجع کرنے میں کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

اور یا یہ کہا جائیگا کہ یہ ضمیر بتادیل ”مذکور“ روٹ اور عظام دونوں کی طرف راجع ہے۔ بہر حال روٹ اور عظام زاد اور غذا ہونے کی وجہ سے جنات کے یہاں محترم ہیں اس لیے استنجا میں ان کا استعمال درست نہ ہوگا۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ روٹ نجاست ہے اور عظام کے ساتھ اجزائے غذائیہ نہیں ہوتے اور اگر وہ عظام میتہ ہوں تو وہ نجس بھی ہیں تو پھر کہہ کر ان کو جنات کی غذا قرار دیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ روٹ دو اب جن کیلئے غذا ہے جیسے کہ ترمذی کی روایت میں ہے ”وکل بعرۃ اوروثة علف لدوابکم“ (۳۱) اور عظام جنات کیلئے غذا ہے، اور پھر عظام میں یہ ضروری نہیں کہ وہ عظام میتہ کو استعمال کرتے ہوں اس لیے نجاست کا اشکال نہ ہوگا، رہا اجزائے غذائیہ کا عظام کے ساتھ نہ ہونا تو یہ کوئی اشکال کی بات نہیں اس لیے کہ انسانی قوی اور ان کے طبعی تقاضے جنات کے قوی اور ان کے طبعی تقاضوں سے قطعاً مختلف ہوتے ہیں، لہذا اگر ہم عظام سے غذا حاصل نہیں کر سکتے تو یہ ضروری نہیں کہ جنات بھی ان سے غذا حاصل نہ کر سکیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ روٹ اور عظام جب جنات کے لیے بطور غذا پیش ہوتے ہیں تو ان کی ماہیت تبدیل ہو جاتی ہے، اور وہ نہایت بہتر غذا اور طعام کی شکل میں ان کے سامنے پیش ہوتے ہیں، جیسے کہ بخاری کی روایت میں ہے: ”فسالونی الزاد فدعوت اللہ لہم ان لایمروا بعظم ولابروثة الاوجدوا علیہا طعاماً“ (۳۲)

اور یا یہ کہا جائیگا کہ ان کے لیے روٹہ کو اپنی حالت اصلیہ پر لوٹا کر اسے دانہ اور غلہ بنا دیا جاتا ہے

(۳۱) ترمذی (ج ۲ ص ۱۶۱) سورة الاحقاف، ابواب تفسیر القرآن۔

(۳۲) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۵۴۳) باب ذکر الجن۔

اور عظام کو پرلحم کر دیا جاتا ہے جس طرح کھانے سے پہلے ان کی حالت تھی اور اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس کو حافظ ابو نعیم نے دلائل النبوة میں نقل کیا ہے جس میں آپ ﷺ نے حضرت ابن مسعودؓ سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: ”اولئک جن نصیبین جاء ونی فسالونی المتاع - والمتاع الزاد - فمتعتهم بكل عظم حائل اوروثة اوبعرة“ قلت: وما یعنی منہم ذلک؟ قال: انہم لایجدون عظام الاوجدوا علیہ لحمہ الذی کان علیہ یوم اخذ، ولا روثۃ الاوجدوا منہا حبہا الذی کان فیہا یوم اکلت، فلا یتنج احدکم بعظم ولا روثۃ“ (۲۳)



﴿ وعن رُوَيْفِعِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا رُوَيْفِعُ لَهْلُ الْحَيَاةِ سَتَطُولُ بِكَ بَعْدِي فَأَخْبَرَ النَّاسَ أَنَّ مَنْ عَقَدَ الْحَيْتَةَ أَوْ تَقَلَّدَ وَتَرَأَوْا أَسْتَنْجِي بِرَجَبِيعِ دَابَّةٍ أَوْ عَظْمٍ فَإِنَّ مُحَمَّدًا مِنْهُ بَرِيءٌ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۲۳) ﴾

”حضرت روفیع بن ثابت رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا: اے روفیع! شاید میرے بعد تمہاری زندگی دراز ہو، لہذا تم لوگوں کو خبردار کرنا کہ جس شخص نے اپنی داڑھی میں گرہ لگائی یا (گلے میں) تانت کا پار ڈالا یا جانور کی نجاست (بید گور وغیرہ) سے یا ہڈی سے استنجا کیا تو محمد (ﷺ) اس سے بیزار ہیں۔“

ان من عقد الحیة

عقد الحیة (داڑھی میں گرہ لگانا) کے کئی معنی علماء نے بیان کئے ہیں:

اکثر علماء نے اس کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ داڑھی کے بالوں کو گھنگریالے بنانے کیلئے اس میں

(۲۳) دیکھئے شرح الطیبی (ج ۲ ص ۲۳)۔

(۲۳) الحدیث اخرجہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۶) فی کتاب الطہارۃ، باب ما نہیں عند ان یتنجی بہ - والنسائی (ج ۲ ص ۲۶۶ - ۲۶۷)

فی کتاب الریة، باب عقد الحیة -

گرہ لگائی جائے، آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا کیونکہ یہ خلاف سنت ہے اور ارسال لحيہ کا حکم دیا، چنانچہ یہی ارسال مسنون ہے۔

بعض نے کہا کہ زمانہ جاہلیت میں قتال کے وقت عرب داڑھی میں گرہ لگایا کرتے تھے، چونکہ اس میں تشبہ بالنساء تھا اس لیے آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا۔

بعض نے کہا کہ داڑھی میں گرہ لگانا اہل عجم کی عادت تھی اس لیے آپ ﷺ نے منع فرمایا کیونکہ اس میں خلقت الہی کی تفسیر لازم آتی ہے۔

اور بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ زمانہ جاہلیت کا یہ دستور تھا کہ اگر کسی کی ایک بیوی ہوتی تو وہ داڑھی میں ایک گرہ لگاتا اور اگر کسی کی دو بیویاں ہوتیں تو دو گرہ لگایا کرتا تھا، اس لیے رسول اللہ ﷺ نے جاہلیت کی اس رسم کو ممنوع قرار دیا۔ (۱)

او تقلدوتراً

لفظ ”وتر“ بفتح تین ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ بچوں کے گلے میں یا گھوڑوں وغیرہ کے گلے میں نمائت باندھا جائے جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں گھوڑوں کے گلے میں کچھ تعویذ گنڈے نمائت باندھ دیئے جاتے تھے اور ان کو موخر بالذات سمجھ کر نظر اور آفات سے حفاظت کا علاج قرار دیا جاتا تھا چونکہ یہ عمل غلط تھا اس لیے آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا۔ موخر بالذات سوائے خدا ہے تعالیٰ کی ذات کے کوئی دوسری چیز نہیں، ممانعت اسی صورت میں ہے جبکہ غیر اللہ کو موخر بالذات قرار دیا جائے بعض حضرات نے ”تقلدوتراً“ کے متعلق کہا ہے کہ گھوڑے یا اونٹ کے گلے میں جو بچنے والی گھنٹی باندھ دی جاتی تھی وہ مراد ہے۔

اور بعض نے کہا کہ اس سے مراد کمان کا وہ چلہ ہے جو گھوڑے کے گلے میں ڈال دیا جاتا تھا تاکہ نظر بد سے حفاظت ہو سکے، بہر حال یہ تمام چونکہ زمانہ جاہلیت کے رسومات تھیں اس لیے آپ ﷺ نے ان سے منع فرمایا۔ (۲)

(۱) دیکھئے مرقاة (ج ۱ ص ۳۵۶)۔

(۲) دیکھئے مرقاة (ج ۱ ص ۳۵۶-۳۵۷)۔

﴿ وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَغْفَلٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَبُولُ أَحَدٌ كُمْ فِي مُسْتَحْمِهِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ أَوْ يَتَوَضَّأُ فِيهِ فَإِنَّ عَامَّةَ الْوَسْوَاسِ مِنْهُ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ إِلَّا أَنَّهُمَا لَمْ يَذْكُرَا ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ أَوْ يَتَوَضَّأُ فِيهِ (۳) ﴾

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص اپنے غسل خانہ میں پیشاب نہ کرے، جس میں پھر وہ نہائے یا وضو کرے، اس لیے کہ اس سے اکثر وساوس کی بیماری پیدا ہوتی ہے۔

لفظ ” مستحم “ کی تحقیق

مستحم (بضم المیم وفتح الحاء) حمیم سے مشتق ہے جس کے معنی گرم پانی کے ہیں، لہذا مستحم اصل میں اس غسل خانہ کو کہتے ہیں جس میں گرم پانی استعمال کیا جاتا ہو اور پھر اس کا اطلاق عام اور ہر غسل خانہ پر ہونے لگا خواہ اس میں گرم پانی استعمال کیا جاتا ہو یا ٹھنڈا پانی، یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حمیم اضداد میں سے ہے ٹھنڈے اور گرم دونوں قسم کے پانی کو کہا جاتا ہے (۴) اور غسل خانے میں ان دونوں اقسام کا استعمال عام ہے اس لیے مستحم غسل خانے کے معنی میں ہے۔

غسل خانے میں پیشاب کرنے کی ممانعت

یہاں غسل خانے میں پیشاب کرنے سے منع کیا گیا ہے، اور ساتھ ساتھ یہ بتلایا گیا ہے کہ بالعموم وساوس اسی سے پیدا ہوتے ہیں، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وساوس پیدا ہونے میں بول فی المغتسل موخر بالذات ہے، بلکہ نشانہ ہے کہ اگر غسل خانے میں پیشاب کے خارج ہونے کا کوئی منفذ یا مخرج نہ ہو یا اس کی زمین خام اور کچی ہو تو پیشاب کرنے کے بعد جب انسان وضو یا غسل کرتا ہے تو چھینٹیں اڑ کر بدن پر بھی پڑتی ہیں اور برتن تک بھی پہنچتی ہیں، اس سے پھر وساوس کا سلسلہ شروع ہو کر دراز سے دراز تر

(۳) الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۵) فی کتاب الطہارۃ، باب فی البول فی المستحم - والترمذی (ج ۱ ص ۱۲) فی الطہارۃ، باب ماجاء فی کراهیۃ البول فی المغتسل - والنسائی (ج ۱ ص ۱۵) فی الطہارۃ، باب کراهیۃ البول فی المستحم - وابن ماجہ (ص ۲۶) فی الطہارۃ، باب کراهیۃ البول فی المغتسل - واحمد فی مسنده (ج ۵ ص ۵۶) والنعاکم فی المستدرک (ج ۱ ص ۱۶۶) فی کتاب الطہارۃ (۴) قالہ ابن الاثرابی ذکرہ الزبیدی فی تاج العروس (ج ۸ ص ۲۵۹)۔

ہوتا چلا جاتا ہے۔

چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اگر غسل خانہ پختہ ہو اور پانی کیلئے مخرج موجود ہو اور ضرورتاً پیشاب کر کے اس کو بہا دیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور نہ ہی اس سے وساوس کے پیدا ہونے کا خطرہ ہے۔ (۵)

چنانچہ امام ابن ماجہؒ اپنی سنن میں فرماتے ہیں: ”سمعت علی بن محمد الطنافسی یقول انما هذا فی الحفیرة فاما الیوم فمغتسلا تهم الجنص والصاروج والقیر، فاذا بال فارسل علیہ الماء لا یاس بہ“ (۶)

البتہ یہ دوسری بات ہے کہ اس کو عادت نہ بنایا جائے اور بغیر ضرورت شدیدہ کے غسل خانے میں پیشاب نہ کیا جائے۔



﴿ وعن زید ابن ارقم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان هذه الحشوش بمحضرة فاذا اتى احدكم الخلاء فليقل اعوذ بالله من الخبث والخبائث رواه ابو داود و ابن ماجه (۶) ﴾

”سرکارِ دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا: پانچاں شیاطین اور جنات کے حاضر ہونے کی جگہ ہیں، اس لیے جب تم میں سے کوئی بیت الخلاء جائے تو اسے چاہیے کہ یہ دعا پڑھ لے: ”اعوذ باللہ من الخبث والخبائث“

لفظ ”حشوش“ و ”مختصرة“ کی تحقیق

حشوش (بضم الحاء) حش کی جمع ہے، اور حش حاء کے فتح اور ضمہ دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے، حش اصل نعت کے اعتبار سے کھجور کے درختوں کے جھنڈ کو کہتے ہیں، لیکن یہاں پر یہ کنایہ عن

(۵) دیکھئے مرآة (ج ۱ ص ۲۵۹)۔

(۶) سنن ابن ماجہ (ص ۲۶) باب کرامة البول فی المغتسل۔

(۷) الحدیث أخرجه ابو داود (ج ۱ ص ۲) فی کتاب الطہارۃ، باب ما یقول الرجل اذا دخل الخلاء، وابن ماجہ (ص ۲۶) فی

الطہارۃ، باب ما یقول اذا دخل الخلاء، واحمد فی مسنده (ج ۳ ص ۳۶۹) والحاکم فی المستدرک (ج ۱ ص ۱۸۷)۔

الخلاء ہے، گھڑوں میں بیت الخلاء بننے کے رواج سے پہلے چونکہ عرب کی عادت یہ تھی کہ وہ قضائے حاجت کے لیے باغات کی طرف جاتے تھے، اس لیے یہاں بیت الخلاء کو حشوش سے تعبیر کیا گیا (۸) حش بالکسر بھی پڑھا گیا ہے۔

محتضرة

یعنی شیاطین کی حاضر ہونے کی جگہ، چونکہ شیاطین کو نجاست کے ساتھ مناسبت ہے اس لیے وہ ایسی جگہوں میں بکثرت جمع رہتے ہیں اور ایذاء بنی آدم کا انتظار کرتے ہیں چونکہ انسان یہاں قضائے حاجت کیلئے کشف عورت کرتے ہیں اور ذکر اللہ نہیں کر سکتے اس لیے قضائے حاجت سے پہلے اس دعا کے پڑھنے کا حکم دیا گیا تاکہ شیاطین کی ایذاء اور تکلیف رسانی سے محفوظ رہیں۔



﴿ وَعَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ قَالَ غُفْرَانِكَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبْنُ مَاجَهَ وَالْدَّارِمِيُّ (۹) ﴾

”جناب رسول اللہ ﷺ جب بیت الخلاء سے باہر تشریف لاتے تو فرماتے ”غفرانک“ یعنی اے اللہ! میں تیری مغفرت کا خواست گار ہوں۔“

غفرانک

غفرانک مصدر ہے اور منصوب ہے، نصب کی دو ذمیں بیان کی گئی ہے: ایک یہ کہ مفعول

(۸) دیکھئے مرقاۃ (ج ۱ ص ۳۶۱)۔

(۹) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۶) فی ابواب الطہارۃ، باب ما یقول اذا خرج من الخلاء، و ابو داؤد (ج ۱ ص ۵) فی الطہارۃ،

باب ما یقول الرجل اذا خرج من الخلاء - وابن ماجہ (ص ۲۶) فی کتاب الطہارۃ، باب ما یقول اذا خرج من الخلاء - والدارمی (ج ۱

ص ۱۸۳) فی کتاب الطہارۃ، باب ما یقول اذا خرج من الخلاء، واحمد فی مسنده (ج ۶ ص ۱۵۵) - والحاکم فی المستدرک (ج ۱

ص ۱۵۸) فی الطہارۃ، باب ما یقول اذا خرج من الخلاء -

ہے ہونے کی بنا پر منصوب ہے ، عامل اس کا محذوف ہے ، اور وہ ”اطلب“ یا ”امثل“ ہے ۔
 اور نصب کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کو مفعول مطلق قرار دیا جائے اس صورت میں اس کا عامل
 وجوباً محذوف ہے اور وہ ”اغفر“ ہے کیونکہ جب مصدر کی اضافت اس کے عامل کے فاعل یا مفعول کی
 طرف کر دی جائے تو حذف عامل واجب ہوتا ہے ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ تو معصوم اور مظلوم ہیں پھر آپ ﷺ کا اپنے لیے
 طلب مغفرت کے کیا معنی؟ نیز خروج من الخلاء کیا معصیت ہے؟ جو طلب مغفرت کی جارہی ہے ۔
 پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے تعلیماً للامۃ ایسا کیا یا تو اضعافاً اور دوسرے
 سوال کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں :

① ایک یہ کہ چونکہ قضائے حاجت کے وقت ذکر لسانی کو موقوف اور ترک کر دیا جاتا ہے اس لیے اس کے
 ترک پر مغفرت طلب کی جاتی ہے ۔

② قضائے حاجت کے ذریعہ سے اللسان جس قدر بڑی آفت سے نجات حاصل کرتا ہے اتنا وہ کھراہ نہیں کر
 پاتا تو اس قصور فی الشکر کی بنا پر طلب مغفرت کی تعلیم دی گئی ۔

③ بیت الخلاء میں چونکہ بکثرت شیاطین موجود ہوتے ہیں اور قضائے حاجت کے وقت بدرجہ مجبوری ان کے
 ساتھ اختلاط ہوتا ہے اس لیے اس اختلاط اور مجاورت کے اثر کو زائل کرنے کیلئے استغفار کیا جاتا ہے ۔

④ یا یہ کہتے کہ وہ لطیف اور خوش ذائقہ غذا جس کو اللسان بصد شوق استعمال کرتا ہے تھوڑی دیر اللسان کے
 جسم میں رہتی ہے اور پھر جب اس کا خروج ہوتا ہے تو نہ صرف اس کی لطافت فوت ہو جاتی ہے بلکہ اس
 میں تغیر فاحش پیدا ہو جاتا ہے ، اس غذا کی بو ، رنگ اور ذائقہ ہر چیز بدلی ہوئی ہوتی ہے اس کیفیت سے
 اللسان متاثر ہوتا ہے اور اپنے جسم کے ساتھ معمولی تلبث کا یہ اثر دیکھ کر اسے اپنے گناہ یاد آجاتے ہیں اور
 اس ظاہری نجاست کو وہ باطنی نجاست کا اثر سمجھتا ہے اس لیے ”غفرانک“ کہتا ہے ۔

⑤ معارف السنن میں لکھا ہے کہ یہاں ”غفرانک“ کلمہ کے معنی میں ہے ، چنانچہ عرب کے یہاں ایک
 محاورہ ہے ، کہتے ہیں : ”غفرانک لا کفرانک“ اس میں ”غفرانک“ کو ”کفرانک“ کے مقابل ذکر
 کیا گیا ہے اس سے کلمہ کے معنی متعین ہو جاتے ہیں لہذا اگر اس سے کلمہ کے معنی مراد لیے جائیں تب

کوئی اشکال نہیں ہوگا کیونکہ یہ محل ہی ٹکڑ کا ہے۔ (۱۰)

واضح رہے کہ ابن ماجہ کی ایک روایت میں یہ دعا بھی منقول ہے: ”الحمد لله الذي اذهب عنى الاذى وعافانى“ (۱۱) لہذا خروج خلاء کے بعد ان دونوں میں سے جس دعا کو چاہے پڑھ لے البتہ بہتر ہے کہ دونوں کو جمع کیا جائے۔



﴿ وعن * عمر قال رآني النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أبول قائماً فقال يا عمر لا تبل قائماً فما قلت قائماً بعد رواه البيهقي وابن ماجه (۱۲) ﴾

”حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے (ایک روز) مجھے کھڑے ہو کر پیشاب کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا: عمر! کھڑے ہو کر پیشاب نہ کیا کرو، چنانچہ اس کے بعد میں نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا۔“

روایات میں تعارض اور اس کا حل

یہاں تین روایتیں ذکر کی گئی ہیں: ایک تو یہی حضرت عمرؓ کی روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے ان کو ”یا عمر لا تبل قائماً“ کی ہدایت فرمائی۔

دوسری روایت اسی کے متصل حضرت حدیثہ رضی اللہ عنہ کی ہے: ”قال: اتى النبي ﷺ مسابطة قوم، فبال قائماً“

اور تیسری روایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ہے جو اس باب کی فصل ثالث کی پہلی روایت ہے: ”قالت: من حدثكم ان النبي ﷺ كان يبول قائماً فلا تصدقوه، ما كان يبول الا قاعداً“

(۱۰) دیکھئے معارف السنن، (ج ۱ ص ۸۳)۔

(۱۱) ابن ماجہ، (ص ۲۶) باب ما يقول اذا خرج من الخلاء۔

(۱۲) الحدیثہ الخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۹) فی ابواب الطہارۃ، باب النهی عن البول قائماً، وابن ماجہ (ص ۲۶) فی الطہارۃ، باب فی البول قاعداً۔

حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات سے نبی عن البول قائماً معلوم ہوتی ہے ، جبکہ حضرت حدیثہؓ کی روایت سے خود آپ ﷺ کا بول قائماً کرنا معلوم ہوتا ہے ، ان میں بظاہر تعارض ہے لہذا تطبیق کیسے ہوگی ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اصل تو عدم البول قائماً ہی ہے اور حضرت عائشہ صدیقہؓ نے حضور اکرم ﷺ کی عادت مبارکہ مستترہ ہی بیان کی ہے ، مگر اس سے حضرت حدیثہؓ کی حدیث کی تردید نہیں ہوتی کیونکہ حدیث حدیثہؓ میں ایک جزئی اور اتفاق واقعہ مقول ہے ، اس لیے کوئی تعارض نہیں۔ اور یا پھر یہ کہئے کہ حضرت عائشہؓ اپنے علم کے مطابق جس چیز کو وہ جانتی ہیں بیان کر رہی ہیں اور حضرت حدیثہؓ نے جو کچھ نقل کیا ہے حضرت عائشہؓ کو اس کا علم نہیں۔

رسول اللہ ﷺ کے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی وجوہات

باقی حضرت حدیثہؓ کی روایت میں جو رسول اللہ ﷺ کے قائماً پیشاب کرنے کا ذکر ہے اس کی کئی وجوہ بیان کی گئی ہیں :

- ۱ آپ ﷺ کے گھٹنے میں تکلیف تھی بیٹھنا دشوار تھا ، اس لیے کھڑے ہو کر پیشاب کیا۔ (۱۲)
- ۲ وہ جگہ نجاست سے بھری ہوئی تھی ، اس لیے آپ ﷺ نہیں بیٹھے کیونکہ کپڑوں کے نجس ہونے کا اندیشہ تھا۔
- ۳ ممکن ہے کہ زمین کا ڈھال آپ ﷺ کی طرف ہو اور پیشاب کے واپس قدمین کی طرف لوٹنے کا اندیشہ ہو اس لیے آپ ﷺ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا۔
- ۴ چونکہ عرب وجع صلب کیلئے قائماً پیشاب کرنے کو علاج سمجھتے تھے اس لیے ممکن ہے کہ آپ ﷺ کی کمر میں درد ہو اور اسی کے پیش نظر آپ ﷺ نے قائماً پیشاب کیا ہو۔
- ۵ آپ ﷺ زرہ پہنے ہوئے تھے بیٹھنا مشکل تھا ، اس لیے قائماً پیشاب کیا۔
- ۶ بعض نے کہا کہ آپ ﷺ کا کھڑے ہو کر پیشاب کرنا بیان جواز کیلئے تھا ، کیونکہ نبی عن البول قائماً تحریم

(۱۲) چنانچہ اس کی تہمید حضرت ابو مررہؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے جو مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۱۸۲) اور سنن بیہقی (ج ۱ ص ۱۰۱) میں

مروی ہے : "ان النبی ﷺ ہال قائماً من جرح کان بملبضہ" "ملبض" بروزن مجلس اطمین رکبہ کو کہا جاتا ہے۔ کلا فی القاموس مع

شرحہ تاج العروس (ج ۵ ص ۲)۔

کیلئے نہیں ہے بلکہ یہ نہی تنزیہی ہے۔

۵ یہ بھی احتمال ہے کہ امور مسلمین میں اشغال طویل ہونے کی وجہ سے پیشاب کا تقاضا شدید ہو گیا ہو اور بیٹھ کر پیشاب کرنے کی مصلحت نہ ملی ہو۔

ہا یہ سوال کہ آپ ﷺ کی عادت مبارکہ تھی کہ آپ ﷺ قہائے حاجت کیلئے بہت دور تشریف لے جاتے تھے، جیسا کہ ابو داؤد کی روایت میں ہے: "ان النبی ﷺ کان اذا ذهب المذهب ابعد، اور دوسری روایت میں "حتی لایراہ احد" کے الفاظ آئے ہیں، جبکہ اس روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے آبادی کے قریب ہی سبائے قوم کے پاس پیشاب فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ آپ ﷺ امور مسلمین میں مشغول تھے اور مشغولیت طویل ہو گئی، پیشاب کا تقاضا شدید ہوتا چلا گیا، اس لیے دور جانے کی مصلحت نہ ملی، کیونکہ اگر دور جاتے تو تکلیف کا اندیشہ تھا اس لیے قریب پیشاب کیا (۱۴)

الفصل الثالث

﴿وعن عبد الرحمن بن حنبلہ قال خرج علينا رسول الله ﷺ وفي يده الدرقية فوضعا ثم جلس فقال إليها فقال بعضهم انظروا إليه يقول كما يقول المرأة فسمعه النبي صلى الله عليه وسلم فقال ويحك أيا علمت ما أصاب صاحب بني إسرائيل كانوا إذا أصابهم البول قرضوه بالمقاريض فنهأهم فعذب في قبره رواه أبو داود وابن ماجه (۱۵) وزواه النسائي عنه عن أبي موسى (۲۱)﴾

”حضرت عبدالرحمن بن حنبلہ فرماتے ہیں کہ (ایک دن) سرکارِ دو عالم ﷺ (گھر سے) نکل کر

(۱۴) دیکھئے شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۱۵) الحدیث أخرجه ابو داود (ج ۱ ص ۳) فی کتاب الطہارۃ، باب الاستبراء من البول، ولبن ماجه (ص ۲۹) فی کتاب الطہارۃ، باب التشدید فی البول، والنسائی (ج ۱ ص ۱۱، ۱۲) فی الطہارۃ، باب البول الی سترۃ یمسح بها، واحمد فی مسنده (ج ۳ ص ۱۹۹) والحاکم فی المستدرک (ج ۱ ص ۱۸۳)، والبیہقی فی سننه (ج ۱ ص ۱۰۱) فی الطہارۃ، باب البول قاعداً۔

(۱۶) واما ما قال صاحب مشکاة: ورواه النسائی عنه عن ابن موسی فلم اجده فی سننه، لانی الصغری ولانی الکبری، وانما هو

ہمارے پاس تشریف لائے اور آپ ﷺ کے ہاتھ میں ڈھال تھی، اسے آپ ﷺ نے (اپنے سامنے زمین پر) رکھ دیا پھر اس کے سامنے بیٹھ کر پیشاب کیا (یہ دیکھ کر) ایک شخص نے کہا ان کی طرف دیکھو اس طرح پیشاب کرتے ہیں جیسے عورت پیشاب کرتی ہے، یہ بات آنحضرت ﷺ نے سن لی اور فرمایا تمہ پر انوس ہے، کیا تو اس چیز کو نہیں جانتا جو صاحب بنی اسرائیل کو پہنچی (یعنی عذاب) بنی اسرائیل (جب) پیشاب کرتے اور ان کے جسم یا کپڑے) کو پیشاب لگ جاتا تو اس کو قہنجی سے کاٹ ڈالتے تھے، چنانچہ (بنی اسرائیل میں سے) ایک شخص نے (اس حکم کو ماتے سے) لوگوں کو روکا لہذا اسے قبر کے عذاب میں مبتلا کیا گیا۔“

الدَّرَقَةُ

(بفتح الدال والراء والقاف) چڑے کی بنی ہوئی اس ڈھال کو کہتے ہیں جس میں لکڑی اور پٹھانہ ہو۔ (۱۷)

انظروا اليه يبول كما تبول المرأة

یہ تشبیہ یا تو تستر کے اعتبار سے ہے کہ آپ ﷺ پر وہ کی آڑ میں اس طرح چھپ کر پیشاب کر رہے ہیں جس طرح عورت کرتی ہے، یا یہ تشبیہ بول جالسا میں ہے کیونکہ اہل عرب میں مزدعام طور سے کھڑے ہو کر پیشاب کرتے تھے اور عورتیں بیٹھ کر اور یا یہ کہتے کہ تشبیہ تستر اور بول جالسا دونوں کے اعتبار سے ہے۔ (۱۸)

عندہ عن عبدالرحمن بن حسنة فقط، وكذلك المزني لم يذكر في تحفة الاشراف رواية يرويها عبدالرحمن عن ابن موسى، وايضاً لا يوجد في الاصول الستة لعبدالرحمن بن حسنة سوى هذا الحديث عند ابي داود وابن ماجه والنسائي، وقد عمت ان هذه المصادر كلها ذكرت الرواية عن عبدالرحمن بن حسنة لابو اسطة ابي موسى، وان كتب الرجال كتهديب الكمال وغيره التي تشوب شيوخ الرواة وتلاميذهم لم تذكر من شيوخ عبدالرحمن بن حسنة الا النبي ﷺ، نعم قد علقها ابو داود موقوفة على ابي موسى مرة وموصولة اخرى، ولكن ليس فيها ذكر لعبدالرحمن بن حسنة، فالظاهر ان هذا خطأ من صاحب المشكاة، والله اعلم۔

(۱۷) دیکھئے مجمع بحار الانوار (ج ۲ ص ۱۶۷)۔

(۱۸) دیکھئے بذل المجہود (ج ۱ ص ۵۹)۔

”انظروا الیہ یبول کما تبول المرأۃ“ کا قائل کون تھا؟

پھر یہاں یہ بحث ہوئی ہے کہ ان کلمات کا قائل کون تھا؟ بعض نے کہا کہ یہ قائل کوئی منافق یا مشرک تھا اور بطور طعن اور استہزاء کے اس نے یہ کلمات کہے، کیونکہ کسی مسلمان کی یہ شان نہیں کہ وہ آپ ﷺ کے بارے میں ایسے گستاخانہ کلمات اور نازیبا الفاظ نکالے، اس لیے آپ ﷺ نے بطور تمہید اور تویح کے فرمایا کہ کیا تمہیں نہیں معلوم کہ بنی اسرائیل کی شریعت میں یہ حکم تھا کہ وہ موضع نجاست کو کاٹ ڈالے تو باوجود اس حکم کے خلاف قیاس ہونے کے جب ان میں سے ایک شخص نے اس حکم الہی سے لوگوں کو روکا تو اسے عذاب قبر میں مبتلا کیا گیا تو تتر عند البول اور یول جالسا جو حکم شرعی ہونے کے ساتھ ساتھ موافق عقل بھی ہے اس میں طعن اور استہزاء کرنے والا بطریق اولیٰ عذاب کا مستحق ہوگا۔

اور بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ قائل مسلمان تھا، چنانچہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ابو داؤد کی روایت میں ہے: ”عن عبدالرحمن بن حسنۃ قال انطلقت انا وعمرو بن العاصؓ الی النبی ﷺ فخرج و معہ درقۃ ثم استتر بها ثم بال فقلنا انظروا الیہ یبول کما تبول المرأۃ“ - (۱۹) اور سنن بیہقی کی روایت میں ہے: ”فتکلمنا فیما بیننا فقلنا یبول کما تبول المرأۃ“ (۲۰) ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلمات خود حضرت عبدالرحمن بن حسنہ اور حضرت عمرو بن العاصؓ نے کہے تھے، لہذا اگر یہ کلمات ان دونوں نے استعمال کئے ہوں تو یہ واقعہ اگر ان کے اسلام قبول کرنے سے قبل پیش آیا ہو تب تو کوئی اشکال اور تعجب کی بات نہیں اور اگر یہ واقعہ ان کے قبول اسلام کے بعد کا ہو تو پھر یہ کہا جائیگا کہ یہ قول ان سے بر بنائے تعجب غیر اختیاری طور پر صادر ہوا ہے، چونکہ عام طور سے اہل عرب کی عادت تھی کہ وہ کھڑے ہو کر پیشاب کرتے تھے اس لیے حضور اکرم ﷺ کا بیٹھ کر پیشاب کرنا ان کیلئے باعث تعجب تھا، لہذا غیر اختیاری طور پر ان کی زبان سے یہ کلمات نکلے۔

اور یا یہ کہیں کہ ان کا یہ قول بطور استفسار کے تھا یعنی آپ ﷺ کے اس فعل کی تحقیق اور وضاحت مطلوب تھی، بہر حال اس کا صدور بطور استہزاء کے ہرگز نہیں تھا کیونکہ صحابہ کرام قطعاً اس سے بری تھے۔ (۲۱)

(۱۹) ابو داؤد (ج ۱ ص ۴) باب الاستبراء من البول۔

(۲۰) سنن بیہقی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب البول قاعداً۔

(۲۱) دیکھئے عمدة القاری (ج ۳ ص ۱۳۸) نیز دیکھئے بذل المجهود (ج ۱ ص ۵۹)۔

اما علمت ما اصاب صاحب بنی اسرائیل
 علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے خدا جانے کس غلط فہمی کی بنا پر یہاں صاحب بنی اسرائیل سے
 حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مراد بتلایا ہے اور جب ان پر یہ اعتراض کیا گیا کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ
 خود حضرت موسیٰ علیہ السلام لوگوں کو حکم الہی سے منع کریں، نیز ان پر معذب فی قبرہ کا عنوان
 کیونکر صادق آسکتا ہے، اس کے جواب میں علامہ عینی نے یہ تاویل کی ہے کہ دراصل یہاں عبارت
 محذوف ہے اور اس کی تقدیر یوں ہے: ”فنهاهم عن اصابة البول ولم ينتهوا فعذب الله تعالى“
 یعنی صاحب بنی اسرائیل نے بنی اسرائیل کو اصابت ببول سے روکا لیکن وہ باز نہیں آئے تو اللہ تعالیٰ
 نے ان کو عذاب قبر میں مبتلا کیا۔ (۲۲)

لیکن یہ خواہ مخواہ کا تکلف ہے، نیز حدیث سے جو معنی مقصود ہیں جیسا کہ بیان کیا گیا اس کے بھی
 خلاف ہے، اس لیے صحیح یہ ہے کہ یہاں صاحب بنی اسرائیل سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے علاوہ کوئی
 دوسرا شخص مراد ہے جو بنی اسرائیل کو اس حکم شرعی پر عمل کرنے سے منع کرتا تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس
 شخص کو عذاب قبر میں مبتلا کیا۔

كانوا اذا اصابهم البول قرضوه بالمقاريض
 یہاں حدیث باب میں مطلقاً ”قرضوه بالمقاريض“ کے الفاظ مذکور ہیں، کس چیز کو کاٹتے تھے
 ٹوب کو یا جسد کو اس کا اس میں کوئی ذکر نہیں ہے، البتہ صحیح مسلم کی روایت میں ”سكان اذا اصاب
 جلد احدهم بول قرضه بالمقاريض“ کے الفاظ مروی ہیں۔ (۲۳) اب یہاں جلد سے کیا مراد ہے؟ تو امام
 قرطبی کی رائے یہ ہے کہ یہاں جلد سے پٹے کا لباس مراد ہے، جسم کی جلد مراد نہیں ہے، لیکن بعض
 حضرات نے اس کو ظاہر پر محمول کیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں جلد سے جسم کی جلد ہی مراد ہے اور یہ حکم
 منجملہ ان احکام شاقہ کے ہے جو ان پر لازم کئے گئے تھے جن کو اصر اور اغلال سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس کی
 تائید ابو داؤد کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ”جسد احدهم“ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ (۲۴) لیکن
 بخاری کی روایت میں لفظ ”ٹوب“ کی تصریح موجود ہے۔ (۲۵) چنانچہ حافظ ابن حجر نے بخاری کی روایت

(۲۲) دیکھئے عمدة القاری (ج ۳ ص ۱۳۸)۔

(۲۳) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) باب المسح علی الخفين۔

(۲۴) ابو داؤد (ج ۱ ص ۴) باب الاستبراء من البول۔

(۲۵) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۶) باب البول عند سبابة قوم۔

کو ترجیح دی ہے اور فرمایا ہے کہ ممکن ہے راوی نے روایت بالمعنی کی ہو۔ (۳۶)

مولانا تحلیل احمد سہارنپوریؒ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ بنی اسرائیل کیلئے یہ حکم تھا کہ اگر کسی کے کپڑے کو پیشاب لگ جائے تو نجاست کی جگہ کو کاٹ ڈالے قطع جسم کا حکم ان کو نہیں دیا گیا تھا، کیونکہ اگر اس کو ظاہر پر محمول کر کے یہ کہا جائے کہ جسم پر لول لگنے کی صورت میں وہ جسم کے اس حصہ کو کاٹتے تھے تو اس سے تو رفتہ رفتہ ان کے سارے جسم کا قطع لازم آجیگا اس لیے کہ لول کا معاملہ امر عادی اور غیر اختیاری ہونے کے سبب بار بار پیش آتا ہے، لیکن حق تعالیٰ کی ذات جو ارحم الراحمین ہے اس کی بے پناہ رحمت کے پیش نظر ظاہر یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو قطع جسم کا مکلف نہیں بنایا ہے۔ (۳۷)

(۳۶) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳۰)۔

(۳۷) دیکھئے ہلل المجہود (ج ۱ ص ۶۰)۔

باب السواک

الفصل الاول

﴿ عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بتأخير العشاء وبالسواك عند كل صلاة متفق عليه (۲۸) ﴾

”حضور اقدس نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ اگر مجھے اپنی امت کے مشقت میں پڑ جانے کا خوف نہ ہوتا تو میں ان کو تاخیر عشاء اور ہر نماز کے لیے سواک کرنے کا حکم دیتا۔“

لفظ سواک کی تحقیق

سواک ”مایستاک بہ“ کو کہا جاتا ہے یعنی لکڑی کا وہ آلہ جس سے سواک کی جاتی ہے اور معنی

(۲۸) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۱۲۲) فی کتاب الجمعة، باب السواک يوم الجمعة - وفی کتاب التمنی (ج ۲ ص ۱۰۶۵) باب ما یحوز من اللو، ومسلم (ج ۱ ص ۱۲۸) فی الطہارۃ، باب السواک، وابوداؤد (ج ۱ ص ۶) فی کتاب الطہارۃ، باب السواک، والترمذی (ج ۱ ص ۱۲) فی الطہارۃ، باب ماجاء فی السواک، والنسائی (ج ۱ ص ۶) فی الطہارۃ، باب الرخصة فی السواک بالمشی للصائم - ومالک فی الموطأ (ص ۵۰، ۵۱) فی الطہارۃ باب ماجاء فی السواک، وابن ماجہ (ص ۲۵) فی کتاب الطہارۃ، باب السواک۔

اعلم ان حدیث الفضلین اخرجہ ابو داؤد الا ان فیہ ”علی المؤمنین“ بدل قوله ”علی امتی“ وكذلك اخرجہ النسائی ایضاً (ج ۱ ص ۹۲، ۹۳) فی کتاب المواقیب، باب ما یتحب من تأخیر العشاء، ولكنه اخرجہ فی کتاب الطہارۃ، فضل السواک منفرداً، كما اخرجہ كذلك منفرداً الشیخان والترمذی الا ان الترمذی اخرجہ حدیث الفضلین من حدیث خالد الجہنی لامن حدیث ابي هريرة رضي الله عنه -“

مصدری میں بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے یعنی مسواک کرنا، مسواک کی جمع سوک (بضمین) آتی ہے جیسے کہ کتاب کی جمع کتب آتی ہے اور یہ ”ساک یسوک سوکا“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی رگڑنے کے آتے ہیں اور بعض نے اس کو ”جاءت الابل تساوک“ سے ماخوذ قرار دیا ہے، تساوک ابل کے معنی ہیں اونٹوں کا کمزوری کی وجہ سے چلنے میں ادھر ادھر مائل ہونا۔ (۲۹) بہر حال دونوں معنی کے اعتبار سے مناسبت موجود ہے۔

زیادہ بہتر یہ ہے کہ پیلو کے درخت کی مسواک ہو، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: ”كنت اختبی لرسول اللہ ﷺ سواکامن اراک“۔ (۳۰) نیز امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی پیلو کی مسواک کے استعمال کو مستحب کہا ہے، (۳۱) اور یہ بھی مستحب ہے کہ مسواک کرتے وقت منہ کے دائیں جانب سے ابتداء کی جائے اور اس کو عرضاً لاطولاً استعمال کیا جائے اور مسواک کی لمبائی بقدر شبر اور ضخامت بقدر خصر ہونی چاہیے۔ (۳۲)

مسواک کی فضیلت بہت سی روایات سے ثابت ہے، چنانچہ اسی باب کے فصل ثالث میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”قال رسول اللہ ﷺ تفضل الصلوة التي یستاک لها علی الصلوة التي لا یستاک لها سبعین ضعفاً۔“

نیز حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی اسی قسم کی روایات مروی ہیں۔ (۳۳) حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مشائخ نے مسواک کے ستر فوائد بیان کئے ہیں، چنانچہ مسواک کا ایک عظیم فائدہ یہ ہے کہ موت کے وقت کلمہ شہادت نصیب ہوتا ہے۔ (۳۴)

(۲۹) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۲۴)۔ (۳۰) دیکھئے تلخیص الحجیر (ج ۱ ص ۶۵)۔

(۳۱) شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۲۴)۔ (۳۲) مرقاة (ج ۲ ص ۲)۔

(۳۳) چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے: ”قال: قال رسول اللہ ﷺ: رکعتان بالسواک افضل من سبعین رکعة بغير سواک“ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت یوں ہے: ”ان رسول اللہ ﷺ قال: لان اصلی رکعتین بسواک احب الی من ان اصلی سبعین رکعة بغير سواک“

ان دونوں روایتوں کیلئے دیکھئے: الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۱۶۸)۔

(۳۴) قال الشیخ فی الاوجز (ج ۱ ص ۳۶۸) قالت المشایخ: فیہ (ای فی السواک) سبعون فائدة منها تذكّر الشهادة عند الموت و رزقنا اللہ ذلک، و فی الامیون سبعون مضرة منها نسیان الشهادة عند الموت، حفظنا اللہ عنہ و

استحباب مسواک کے مواقع

شیخ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے فتح القدیر میں استحباب مسواک کے پانچ مواقع ذکر کئے ہیں: ① عند اصفرار السن ② عند تغیر الرائحة ③ عند القيام من النوم ④ عند القيام الى الصلوة ⑤ عند الوضوء۔ (۱)

اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ ویسے تو تمام اوقات میں مسواک کرنا مستحب ہے، مگر پانچ اوقات میں اشد استحباباً ہے: ① عند الصلوة ② عند الوضوء ③ عند قراۃ القرآن ④ عند الاستيقاظ من النوم ⑤ عند تغیر الفم۔ (۲)

شیخ ابن ہمام اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہما کی اس تصریح کے بعد حضرات حنفیہ اور شوافع کے درمیان جو اختلاف مشہور ہے اس کا تصفیہ ہو جاتا ہے، عام طور سے یہ مشہور ہے کہ حنفیہ کے یہاں مسواک عند الوضوء مستحب ہے اور شوافع کے یہاں عند الصلوة، لیکن شیخین کے بیان سے معلوم ہوا کہ فریقین کے نزدیک مسواک عند الوضوء اور عند الصلوة دونوں وقتوں میں مستحب ہے۔

البتہ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے اختلاف کی توجیہ یہ بیان کی ہے کہ دراصل اختلاف فریقین کے نزدیک سنت موکدہ ہونے میں ہے، حنفیہ کے نزدیک صرف عند الوضوء مسواک سنت موکدہ ہے اور عند الصلوة مستحب ہے، جبکہ حضرات شوافع عند الوضوء اور عند الصلوة دونوں وقتوں میں مسواک کے سنت موکدہ ہونے کے قائل ہیں، باقی نفس استحباب دونوں فریق کے یہاں دونوں مواقع پر تسلیم شدہ ہے۔ (۳)

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اختلاف کی توجیہ یوں بیان کی ہیں کہ حدیث رسول اللہ ﷺ ”لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک عند کل صلوة“ محل نزاع ہے اور گفتگو اس میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا مقصود اور نشاء اس حدیث سے مسواک کو وضو کیلئے واجب قرار دینے کا ارادہ تھا یا نماز کیلئے حنفیہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کا نشاء وضو میں مسواک کو واجب قرار دینے کا تھا اور شوافع کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کا ارادہ نماز میں مسواک کے واجب کرنے کا تھا، تو درحقیقت تعیین محل میں اختلاف ہے، حنفیہ حدیث کا محل مسواک للوضوء کو قرار دیتے ہیں اور شوافع مسواک للصلوة کو۔ (۴)

(۱) دیکھئے فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۲)۔

(۲) شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۲۷)۔

(۳) دیکھئے السامیۃ (ج ۱ ص ۱۲۰)۔

(۴) دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۱۶)۔

بہر حال جہاں تک روایات اور قیاس کا تعلق ہے اس سے حنفیہ کا مسلک قوی معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت جن میں ”لامرتہم بالسواک عند کل صلوة“ وارد ہے مختلف صیغوں کے ساتھ مروی ہے، بعض طرق میں ”عند کل صلوة“ ہے۔ (۵) بعض میں ”عند کل وضوء“ ہے، (۶) اور بعض میں ”مع کل وضوء“ ہے۔ (۷) لفظ ”عند“ اتصال حقیقی پر دال نہیں ہے بلکہ صرف قرب پر دال ہے، برخلاف لفظ ”مع“ کے کہ وہ اتصال حقیقی پر دلالت کرتا ہے اور وضو کیلئے لفظ ”مع“ اور لفظ ”عند“ دونوں کو نقل کیا گیا ہے، جبکہ صلوة کے ساتھ لفظ ”مع“ مقول نہیں ہے، صرف لفظ ”عند“ نقل کیا گیا ہے، اس لیے سواک کو وضو کیلئے موکد قرار دیا جائیگا تو ”مع کل وضوء“ والی روایت پر بھی عمل ہوگا اور ”عند کل وضوء“ والی روایت اور ”عند کل صلوة“ والی روایت پر بھی عمل ہو جائیگا اور اگر سواک کو سنت صلوة قرار دیا جائے تو اس صورت میں ”مع کل وضوء“ والی روایت پر عمل نہیں ہو سکے گا اور صحیح ابن حبان میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جو اس بارے میں فیصلہ کن واقع ہوئی ہے: ”ان النبی ﷺ قال: لولان اشد علی امتی لامرتہم بالسواک مع الوضوء عند کل صلوة“۔ (۸)

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کے بعض طرق میں ”مع کل وضوء“ کی طرح ”مع کل صلوة“ بھی موجود ہے۔ (۹) تو پھر وضو کیلئے ترجیح نہ رہیگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے ”مع کل صلوة“ والی روایت کو شاذ کہا ہے، (۱۰) لہذا اس کا اعتبار نہیں۔

اور قیاس سے حنفیہ کی تائید محتاج بیان نہیں، چنانچہ سنن نسائی کی روایت ہے جو اس باب کی فصل ثانی کی پہلی روایت ہے: ”السواک مطهرة للضم مرصاة للرب“ چونکہ وضو بھی طہارت ہے اور سواک بھی ایک ذریعہ طہارت ہے اس لیے اس کا تعلق وضو کے ساتھ قرین قیاس ہوگا اور باب وضو ہی میں اس کی تاکید مناسب ہوگی۔

(۵) کما فی روایۃ الباب۔

(۶) کما فی روایۃ البخاری تعلیقاً (ج ۱ ص ۲۵۹) باب السواک الرطب والیابس للضائم۔

(۷) کما فی روایۃ السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۱ ص ۳۵) باب الدلیل علی ان السواک سنة لیس بواجب۔

(۸) دیکھئے موارد الظمان (ص ۶۵) باب ماجاء فی السواک۔

(۹) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۲) باب السواک یوم الجمعة۔

(۱۰) دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۵)۔

ایسے ہی عند الصلوٰۃ مسواک کرنے سے بسا اوقات خون نکلے گا اور حفیہ کے یہاں اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، لہذا اس سے تکبیر تحریرہ کا فوت ہونا لازم آئے گا نیز مسواک کرنے سے تھوک نکلے گا تو اس کو کہاں پھینکو گے۔

اور پھر حضور ﷺ سے کہیں بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ ﷺ نے نماز کیلئے کھڑے ہو کر مسواک کی ہو، چنانچہ اگر آپ ﷺ عند الصلوٰۃ مسواک کرتے تو روایات میں ضرور اس کا ذکر ہوتا، محدثین اور فقہاء نے بھی باب السواک کو کتاب الطہارۃ ہی میں بیان کیا ہے۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

اس کے بعد یہاں حدیث باب پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اس حدیث میں ”لولا ان اشق علی امتی لامرتہم بتاخیر العشاء وبالسواک عند کل صلوٰۃ“ فرمایا گیا ہے اور کلام عرب میں کلمہ ”لولا“ کا استعمال وجود اول کی بنا پر ثانی کے انتفاء پر دلالت کرنے کیلئے ہے، لیکن یہاں یہ صورت موجود نہیں چونکہ مشقت کا وجود بعد الامر ہو سکتا تھا اور جب امر ہی نہ پایا گیا تو مشقت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

جواب :- یہاں ”لولا مخافة ان اشق“ یا ”لولا کراهية ان اشق“ کے معنی ہیں اور بلاشبہ قبل الامر خوف مشقت اور کراہیت مشقت موجود ہے، اسی خوف اور کراہیت کی بنا پر آپ ﷺ نے امر نہیں فرمایا۔

اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مسواک کا حکم نہیں دیا، حالانکہ آپ ﷺ نے تو حکم دیا ہے، چنانچہ ساری امت مسواک کرتی ہے، یہ آپ ﷺ کے حکم ہی کی وجہ سے تو ہے۔

اس کا جواب یہ ہے یہاں امر سے مراد امر وجوبی کی نفی ہے امر استحبابی کی نفی مراد نہیں ہے، کیونکہ مشقت کا اندیشہ ایجاب مسواک ہی کی صورت میں ہو سکتا ہے۔



﴿ وَعَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ قَصُّ الشَّارِبِ وَإِعْفَاءُ اللَّحْيَةِ وَالسُّوَاكُ وَأَسْتِنْشَاقُ الْمَاءِ وَقَصُّ الْأَظْفَارِ وَغَسْلُ الْبُرَاجِمِ وَتَنْفِ الْأَبْطِ وَحَلْقُ الْعَانَةِ وَأَنْتِقَاصُ الْمَاءِ بِعَيْنِي الْإِسْتِنْجَاءُ قَالَ الرَّائِي وَأَسْبَبْتُ الْعَاشِرَةَ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْمُضْمَنَةُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۱) ﴾

وَفِي رِوَايَةِ الْخِتَانِ بَدَلَ إِعْفَاءِ اللَّحْيَةِ - لَمْ أَجِدْ هَذِهِ الرِّوَايَةَ فِي الصَّحِيحَيْنِ وَلَا فِي كِتَابِ الْحَمِيدِيِّ وَلَكِنْ ذَكَرَهَا صَاحِبُ الْجَامِعِ وَكَذَا الْخَطَّابِيُّ فِي مَعَالِمِ السُّنَنِ عَنْ أَبِي دَاوُدَ بِرِوَايَةِ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ (۱۲)

”حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا دس چیزیں ہیں جو امور فطرت میں سے ہیں: ۱۔ مونچھوں کا ترشوانا۔ ۲۔ ڈاڑھی کا برھانا۔ ۳۔ مسواک کرنا۔ ۴۔ ناک میں پانی لیکر اس کی صفائی کرنا۔ ۵۔ ناخن کٹوانا۔ ۶۔ جوڑوں کی جگہ کو دھونا۔ ۷۔ بغل کے بال لینا۔ ۸۔ زیر ناف بالوں کو مونڈنا۔ ۹۔ پانی کا کم کرنا یعنی پانی کے ساتھ استنجاء کرنا۔ راوی کا بیان ہے کہ دسویں چیز کو میں بھول گیا، ممکن ہے وہ کئی کرنا ہو۔“

ایک اشکال اور اس کے جوابات

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی اس روایت میں ”عشر من الفطرة“ فرمایا گیا ہے، جبکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں امور فطرت کو پانچ قرار دیا گیا ہے (۱۳) اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں تین کا ذکر ہے۔ (۱۴) ان روایات میں یہ فرق کیوں ہے؟

(۱۱) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۲۹) فی کتاب الطہارۃ، باب خصال الفطرة، والترمذی (ج ۲ ص ۱۰۳) فی ابواب

الاستیذان والادب، وابو داود (ج ۱ ص ۸) فی کتاب الطہارۃ، باب السواک من الفطرة، والنسائی (ج ۲ ص ۲۴۳، ۲۴۴) فی کتاب

الزینۃ، باب من السنن الفطرة، وابن ماجہ (ص ۲۵) فی کتاب الطہارۃ، باب الفطرة، واحمد فی مسنده (ج ۶ ص ۱۳۷)۔

(۱۲) انظر سنن ابی داود (ج ۱ ص ۸) کتاب الطہارۃ، باب السواک من الفطرة۔

(۱۳) چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ”عن النبی ﷺ قال: الفطرة خمس او خمس من الفطرة: الختان

والاستحداد، وتقليم الاظفار، ونصف الابط، وقص الشارب (ج ۱ ص ۱۲۸) باب خصال الفطرة۔

(۱۴) سنن نسائی میں ہے: ”عن ابن عمرؓ، ان رسول اللہ ﷺ قال: الفطرة قص الاظفار، واخذ الشارب، وحلق العانة“ (ج ۱ ص ۷)۔

اس کا ایک اصولی جواب یہ ہے کہ عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کیا کرتا۔
 دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے ان کا علم بتدریج ہوا ہو پہلے عین کا علم ہوا ہو پھر پانچ کا اور
 پھر دس کا، اس لیے پہلے عین کو بیان کیا پھر پانچ کو اور پھر دس کو۔
 اور تیسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ موقع اور محل کی مناسبت سے کہیں عین کو بیان کرنا بہتر سمجھا،
 کہیں پانچ کے بیان کو اور کہیں دس کو بیان کرنے کی ضرورت محسوس فرمائی، تو حسب موقع مخاطبین کی
 مناسبت سے بیان فرمایا۔ (۱۵)

فطرت سے کیا مراد ہے

پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ حدیث میں فطرت سے کیا مراد ہے، چنانچہ اکثر علماء کی رائے یہ
 ہے کہ یہاں فطرت سے انبیاء علیہم السلام کی سنت مراد ہے، اور اس کی تائید ابو عوانہ کی روایت سے ہوتی
 ہے جس میں ”عشر من السنة“ مذکور ہے۔ (۱۶) یعنی یہ دس خصلتیں متفقہ طور پر انبیاء علیہم السلام کی
 تعلیم اور ان کے مشترکہ معمولات میں سے ہیں اور ہر نبی نے اپنی اپنی امت کو ان کی تعلیم دی ہے۔
 بعض حضرات نے یہاں فطرت سے دین اسلام کو مراد بتلایا ہے، چنانچہ قرآن مجید میں دین کو
 فطرت سے تعبیر کیا گیا ہے: ”فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ
 لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ“ (۱۷) اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ یہ دس چیزیں دین اسلام کے احکام
 میں سے ہیں۔

اور بعض نے کہا کہ فطرت سے انسان کی اصل فطرت اور جبلت مراد ہے یعنی یہ دس چیزیں انسانی
 فطرت کا اصل تقاضا ہیں، چنانچہ اس پر عمل کرنے والا اس فطرت کے ساتھ متصف ہو جاتا ہے جس پر اللہ
 تعالیٰ نے اپنے بندوں کو پیدا کیا جس کی ترغیب دی اور اس کو ان کیلئے مناسب قرار دیا تاکہ اس طرح وہ
 صورت کے اعتبار سے بھی بہتر ہو جائے۔

اور بعض نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ انسانی ہیئت اور صورت کو برقرار رکھنے کیلئے ضروری ہے کہ وہ

(۱۵) دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۱۷)۔

(۱۶) حوالہ بالا۔

(۱۷) سورۃ الروم، رقم الایہ (۳۰)۔

ان خصال فطرت کو اپنائے ورنہ انسانی صورت ہی باقی نہیں رہتی چہ جائیکہ مسلمانوں جیسی صورت باقی رہے۔ (۱۸)

خصال فطرت کے رموز

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان خصال فطرت سے متعلق بعض رموز اور حکمتیں بیان فرمائی ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ دس عملی باتیں جو ذرا صل طہارت و نظافت کے باب سے تعلق رکھتی ہیں ملت حنفیہ کے مؤسس و مورث حضرت ابراہیم علیہ السلام سے منقول ہیں اور ابراہیمی طریقہ پر چلنے والی حنفی امتوں میں عام طور سے ان کا رواج رہا ہے اور ان پر ان کا عقیدہ بھی رہا ہے، قرنہاقرن تک وہ ان اعمال کی پابندی کرتے ہوئے جیتے اور مرتے رہے ہیں، اسی لیے ان کو فطرت کہا گیا ہے اور ملت حنفی کے شعائر ہیں اور ہر ملت کیلئے ضروری ہے کہ اس کے کچھ مقرر و معلوم شعائر ہوں اور وہ ایسے غلاتیہ ہوں جن سے اس ملت والوں کو پہنچانا جاسکے اور ان میں کوتاہی کرنے پر ان سے مواخذہ کیا جاسکے تاکہ اس ملت کی فرمانبرداری اور نافرمانی احساس اور مشاہدہ کی گرفت میں آسکے اور یہ بھی قرین حکمت ہے کہ شعائر ایسی چیزیں ہوں جو نادر الوقوع نہ ہوں اور ان میں معتد بہ فوائد ہوں اور لوگوں کے ذہن ان کو پوری طرح قبول کریں اور ان دس چیزوں میں یہ باتیں موجود ہیں، اس کو سمجھنے کیلئے ان مندرجہ ذیل چند باتوں پر غور کرنا چاہیے۔

جسم انسانی کے بعض حصوں میں پیدا ہونے والے بالوں کے بڑھنے سے پاکیزگی پسند اور لطیف مزاج آدمی کی سلیم فطرت اسی طرح منقبض اور مکدر ہوتی ہے جس طرح کہ حدث سے یعنی کسی گندگی کے جسم سے خارج ہونے سے ہوا کرتی ہے، بغل میں اور ناف کے نیچے پیدا ہونے والے بالوں کا حال یہی ہے، اسی لیے ان کی صفائی سے سلیم الفطرت آدمی اپنے قلب و روح میں ایک نشاط اور الشراح کی کیفیت محسوس کرتا ہے جیسے کہ یہ اس کی فطرت کا خاص تقاضا ہے اور بالکل یہی حال ناخوں کا بھی ہے اور ڈاڑھی کی نوعیت یہ ہے کہ اس سے چھوٹے اور بڑے کی تمیز ہوتی ہے اور وہ مردوں کیلئے شرف اور جمال ہے اور اس سے ان کی مردانہ ہیئت کی تکمیل ہوتی ہے اور وہ سنت انبیاء علیہم السلام ہے، اس لئے اس کا رکھنا ضروری ہے اور اس کا صاف کرانا مجوس و ہنود وغیرہ اکثر غیر مسلم قوموں کا طریقہ ہے۔ نیز چونکہ بازاری قسم کے اور نیچی سطح کے لوگ عموماً ڈاڑھیاں نہیں رکھتے ہیں اس لیے ڈاڑھیاں نہ رکھنا گویا اپنے کو ان ہی کی صفوں میں شامل کرنا ہے۔

اور مونچھوں کے بڑھانے اور لمبا رکھنے میں کھلا ہوا ضرر یہ ہے کہ منہ تک بڑھی ہوئی مونچھوں میں

کھانے پینے کی چیزیں لگ جاتی ہیں اور ناک سے خارج ہونے والی رطوبت کا راستہ بھی وہی ہے اس لیے صفائی اور پاکیزگی کا تقاضا یہی ہے کہ مونچھیں زیادہ بڑی نہ ہونے پائیں اس واسطے مونچھوں کے ترشوانے کا حکم دیا گیا ہے اور کلی اور پانی کے ذریعہ ناک کی صفائی، اور مسواک اور پانی سے استنجا اور اہتمام سے انگلیوں کے جوڑوں کو دھونا جن میں میل کچیل زہ جاتا ہے، صفائی اور پاکیزگی کے نقطہ نظر سے ان سب چیزوں کی ضرورت و اہمیت کسی وضاحت کی محتاج نہیں۔ (۱۹)

باب سنن الوضوء

الفصل الاول

﴿عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اسْتَبَقْتَ أَحَدًا كُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلَا يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَأَتْ يَدُهُ مَتَّقَ عَلَيْهِ (۲۰)﴾

”جناب رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جب تم میں سے کوئی شخص سو کر اٹھے تو اپنے ہاتھ کو پانی کے برتن میں نہ ڈالے جب تک اسے تین بار دھونے لے، اس لیے کہ اسے نہیں معلوم کہ رات بھر اس

(۱۹) معارف الحديث (ج ۳ ص ۶۱، ۶۲)۔

(۲۰) الحديث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۸) فی کتاب الوضوء، باب الاستجمار وترأ، ومسلم (ج ۱ ص ۱۳۶) فی کتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضى وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثا، والترمذی (ج ۱ ص ۱۳) فی الطهارة، باب ماجاء اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها، و ابو داود (ج ۱ ص ۱۳) باب فی الرجل يدخل يده في الإناء قبل ان يغسلها، والنسائی (ج ۱ ص ۳، ۴) فی الطهارة، باب تاويل قوله عز وجل ”اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايدكم الى المرافق“ - وابن ماجه (ص ۳۲) فی الطهارة، باب الرجل يستيقظ من منامه هل يدخل يده في الإناء قبل ان يغسلها، ومالك فی الموطأ (ص ۱۳) فی الطهارة، باب وضوء النائم اذا قام الى الصلوة - واحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۳۵۵)۔

کا ہاتھ کہاں رہا ہے۔“

غسل الید قبل الادخال فی الاناء

اس حدیث میں احتمال نجاست کی وجہ سے غسل ید قبل الادخال فی الاناء کا حکم دیا گیا ہے، اہل عرب چونکہ بالعموم استنجا بالحجارہ کرتے تھے، اس سے نجاست میں تقلیل ہوتی ہے بالکلیہ نجاست کا ازالہ نہیں ہوتا اور حجاز میں گرمی شدید ہوتی ہے جس کی وجہ سے پسینہ خوب آتا ہے، تو نیند کی حالت میں غفلت کے وقت ہاتھ کے موضع نجاست پر پہنچ جانے کا احتمال رہتا ہے اس لیے ہاتھ کی نجاست کے ساتھ ملوث ہونے کا خطرہ ہوتا تھا، اس واسطے آپ ﷺ نے غسل ید کا حکم دیا۔ (۲۱) لیکن علت نجاست ایک امر موبوم اور مشکوک ہے، اس لیے جمہور غسل ید قبل ادخال الاناء کے حکم کو مسنون کہتے ہیں واجب نہیں کہتے، چنانچہ اگر کسی نے قبل الغسل ہاتھ کو پانی میں ڈال دیا تو اس سے پانی نجس نہیں ہوگا بشرطیکہ ہاتھ پر نجاست کا یقین یا ظن غالب نہ ہو یا پانی کثیر ہو، چنانچہ اگر ہاتھ پر نجاست کا یقین ہو تو غسل ید فرض ہوگا اور اگر ظن غالب ہو تو غسل ید واجب ہوگا اور ان دونوں صورتوں میں اگر قبل الغسل ہاتھ کو پانی میں داخل کیا گیا تو قلیل پانی نجس ہو جائیگا۔

نیز ”فانہ لایدری این باتت یدہ“ والی علت ہر قسم کی غفلت کے وقت پانی جاتی ہے، اس لیے نوم لیل ہو یا نوم نہار ہو یا دوسرے کسی شغل میں انہماک ہر ایک موقع پر یہ احتمال رہتا ہے کہ ہاتھ موضع نجاست پر پہنچا ہو اور نجاست کا اثر اس پر آیا ہو اور اس شخص کو اس کا علم نہ ہوا ہو، اس لیے ہر ایک موقع پر غسل ید قبل الادخال فی الاناء مستحب ہوگا۔

امام احمد بن حنبل اور داؤد ظاہری اس حکم کو وجوب پر حمل کرتے ہیں، چونکہ ”فلا یغس“ صیغہ نمی ہے اور بعض طرق میں ”فلا یغسین“ نون تاکید کا اضافہ بھی موجود ہے۔ (۲۲) اسی طرح دونوں حضرات اس حکم کو نوم لیل کے ساتھ مخصوص بتلاتے ہیں (۲۳) چونکہ اول تو ”لایدری این باتت یدہ“ میں ”باتت“ بیوقوفت سے ہے جس کے معنی رات گزارنے کے ہیں اور پھر بعض طرق میں ”اذا استنبط

(۲۱) دیکھئے شرح الطیبی (ج ۲ ص ۶۱)۔

(۲۲) دیکھئے نصب الراية (ج ۱ ص ۳)۔

(۲۳) دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۱ ص ۶۰، ۶۱) نیز دیکھئے مرقاة (ج ۲ ص ۱۱)۔

احدکم کے بعد ”من اللیل“ کا اضافہ موجود ہے۔ (۲۴) ہر کیف امام احمد بن حنبل ”اور داؤد ظاہری“ کے نزدیک نوم لیل سے بیدار ہو کر اگر قبل الغسل ہاتھ کو پانی میں داخل کیا گیا تو پانی کو ناپاک کہا جائیگا۔

جمہور کی طرف سے جواب وہی ہے کہ علت حکم امر محتمل ہے جو مفید للوجوب نہیں ہے، نیز طہارت ماء یقینی ہے اور علت نجاست ایک امر مشکوک ہے اور قاعدہ ہے: ”الیقین لایزول بالشک“ لہذا پانی کو نجس نہیں کہا جائیگا اور جن روایت میں ”من اللیل“ کی قید مذکور ہے تو وہ قید احترازی نہیں اتقاقی ہے اور پھر جیسے کہ ذکر کیا گیا کہ ”فانہ لایدری این بات یدہ“ والی علت عام ہے ہر قسم کی غفلت کے وقت پائی جاتی ہے اس لیے چاہے نوم لیل ہو یا نوم نہار دونوں میں حکم یکساں رہے گا۔

واضح رہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ہاتھ برتن میں ڈال کر پانی استعمال کیا جائے اور وہ پانی بھی قلیل ہو، لیکن اگر نلوں والی صورت ہے یا پانی کثیر ہے جیسے کہ بڑے حوض وغیرہ میں ہوتا ہے تب یہ حکم نہیں۔



﴿ وَعَنْهُ ﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَمَوْضًا فَلْيَسْتَنْشُرْ ثَلَاثًا فَإِنَّ الشَّيْطَانَ بَيْتٌ عَلَى خَيْشُومِهِ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۲۵)

”سرور عالمین جناب رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جب تم میں سے کوئی سو کر اٹھے اور وضو کا ارادہ کرے تو تین مرتبہ (ناک میں پانی دیکر) ناک کو جھاڑے، اس لیے کہ اس کی ناک کے بالے پر شیطان رات گزارتا ہے۔“

(۲۴) دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۱۳) باب ماجاء اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يمس يده في الاثاء حتى يغسلها۔

(۲۵) الحديث اخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۳۶۵) في كتاب بده الخلق، باب صفة ابليس وجنوده، ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۲۳) في كتاب الطهارة، باب الايتار في الاستنار والاستجمار، والنسائي (ج ۱ ص ۲۶) في الطهارة، باب الامر بالا

فان الشیطان یبیت علی خیشومه

خیشوم ناک کے اس آخری حصہ کو کہتے ہیں جو مقدم دماغ کے متصل ہوتا ہے اور جس مشرک اور خیال کا مستقر ہوتا ہے، شیطان کا خیشوم پر رات گزارنا خبر صادق میں مذکور ہے، اس لیے صرف عن الظاہر کی ضرورت نہیں، حقیقت پر حمل کیا جائیگا یعنی شیطان چونکہ عند النوم وسوسہ ڈالنے پر قدرت نہیں رکھتا اس لیے وہ خیشوم پر رات گزارتا ہے جس کی وجہ سے وہ رویاء فاسدہ کا اثناء کرتا ہے اور رویاء صالحہ سے مانع بنتا ہے اور اس بیوقوفت کا اثر یوں بھی ظاہر ہوتا ہے کہ دماغ میں خیالات فاسدہ کا ہجوم شروع ہو جاتا ہے۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ استعارہ ہے اور مراد یہ ہے کہ خیشوم پر غبار اور رطوبت کے کم جانے کی وجہ سے مگدگی پیدا ہو جاتی ہے جو شیاطین کے مزاج سے مطابقت رکھتی ہے، اس وجہ سے اس کو بیوقوفت شیطان سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (۲۶)

وضو اور غسل میں مضمضہ اور استنشاق کا حکم اور اختلاف فقہاء

فقہاء کے درمیان وضو اور غسل میں مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ میں فقہاء کے چار مذاہب نقل کئے ہیں:

① حضرات شوافع اور مالکیہ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضو اور غسل دونوں میں سنت ہیں، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

② امام احمدؒ کی مشہور روایت کے مطابق اور امام اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضو اور غسل دونوں کیلئے واجب ہیں۔

③ حضرات حنفیہ اور سفیان ثوریؒ کے یہاں مضمضہ اور استنشاق دونوں وضو میں سنت اور غسل میں فرض ہیں۔

④ داؤد ظاہریؒ، ابو ثورؒ، ابو عبیدؒ، اور ابو بکر بن المنذر کے نزدیک استنشاق وضو اور غسل دونوں میں واجب اور مضمضہ دونوں میں سنت ہے، یہی امام احمدؒ سے ایک روایت ہے (۲۷)

حضرات شوافع اور مالکیہ کی دلیل ایک تو حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت سے ہے:

(۲۶) دیکھئے مرقاة (ج ۲ ص ۱۱، ۱۲)۔

(۲۷) شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۲۰)۔

”قال رسول الله ﷺ: عشر من الفطرة (۲۸) (ای من سنن الانبياء) وعد منها الاستنشاق والمضمضة۔“

ان کا دوسرا استدلال حدیث المنسی فی الصلوٰۃ سے ہے، اس میں ہے کہ آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: ”فتوضا كما امرک اللہ“ اور اس روایت کے ایک دوسرے طریق میں ہے آپ ﷺ نے فرمایا: ”انها لاتتم صلوٰۃ احدکم حق ینسغ الوضوء كما امره اللہ تعالیٰ فیغسل وجهه ویذیبه الی المرفقین ویمسح براسه ورجلیه الی الکعبین“ (۲۹)

یہاں پر حضور ﷺ نے آیت وضو کا حوالہ دیا ہے اور پھر اپنی زبان مبارک سے فرائض وضو کو ذکر فرمایا، نہ تو آیت وضو میں مضمضہ اور استنشاق مذکور ہے اور نہ ہی حضور ﷺ کے ارشاد میں، اس لیے یہ دونوں واجب نہیں ہوں گے۔

حنابلہ اور اسحاق بن راہویہ کا استدلال ایک تو حضرت ابو ہریرہؓ کی اسی روایت سے ہے: ”اذا استیقظ احدکم من منامه فتوضا فلیستشر ثلاثا“۔

دوسری دلیل ابو داؤد میں حضرت لقیط بن صبرہؓ کی ایک طویل روایت ہے اس میں ہے: ”فقلت یا رسول اللہ ﷺ اخبرنی عن الوضوء قال: اسبغ الوضوء واخلل بین الاصابع ونالغ فی الاستنشاق الا ان تکون صائماً (۳۰)“

داؤد ظاہری وغیرہ بھی وجوب استنشاق کیلئے انہی روایات سے استدلال کرتے ہیں۔ اور حنابلہ وجوب مضمضہ کیلئے اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ”اذا توضأت فمضمض“ کے الفاظ مروی ہیں (۳۱)۔

ان روایات میں چونکہ صیغہ امر استعمال کیا گیا ہے اس لیے وضو میں مضمضہ اور استنشاق دونوں کو واجب کہا جائیگا اور غسل میں تو ان دونوں کا وجوب بطریق اولیٰ ہوگا کہ اس میں حدیث اکبر کا ازالہ مقصود ہے جبکہ وضو میں حدیث اصغر کا ازالہ ہوتا ہے۔

(۲۸) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۹) باب خصال الفطرة۔

(۲۹) ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۲۵) باب صلوٰۃ من لایقیم صلبه فی الركوع والسجود۔

(۳۰) ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۹) باب فی الاستنثار۔

(۳۱) ”حوالہ بالا“۔

۱۰ حضرات حنفیہ کا استدلال وضو کیلئے تو انہی روایات سے ہے جن سے امام شافعی اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما نے استدلال کیا ہے، ایک تو ”عشر من الفطرة“ والی حدیث ہے اور دوسری حدیث المسی فی الصلوۃ، چونکہ حنفیہ کے یہاں مضمضہ اور استنشاق مثل بدہب شوافع و مالکیہ وضو میں سنت ہے، البتہ غسل میں واجب ہونے کیلئے ان حضرات کا استدلال قرآن مجید کی آیت ”وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا“ سے ہے، قرآن مجید کی اس آیت میں ”فاطہروا“ فرمایا گیا ہے جو مبالغہ پر دل ہے، کیونکہ زیادت لفظ زیادت معنی پر دلالت کرتا ہے اس لیے مبالغہ فی الطہارت مطلوب ہوگا، مبالغہ یا توفی الکلم ہوتا ہے اور یانی الکلیف، لیکن مبالغہ فی الکلیف غیر معقول المعنی ہے اس کی کوئی شکل شریعت میں بیان نہیں کی گئی اور مبالغہ فی الکلم کی دو صورتیں ہیں: ایک مبالغہ فی العدد کہ مرآت غسل میں اضافہ کر دیا جائے اور دوسرا مبالغہ فی المغسولات کہ مغسولات کی تعداد بڑھا دی جائے، مبالغہ فی العدد تو اس لیے نہیں ہو سکتا کہ حدیث میں ”فمن زاد علی هذا فقد آسأ وتعدی وظلم“ وارد ہوا ہے (۲۲) اور اس کا تعلق مبالغہ فی العدد ہی سے ہے اس لیے مبالغہ فی المغسولات مراد ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ غسل جنابت میں جن جن اعضاء کا غسل ممکن ہے اگرچہ وہ من کل الوجوہ ظاہر جسد شمار نہ ہوتے ہوں بلکہ من وجہ ظاہر اور من وجہ داخل ہوں شب بھی غسل جنابت میں ان کا غسل ضروری ہے، لہذا داخل من اور داخل انف جو حساً بھی من وجہ خارج اور من وجہ داخل ہیں اور شرعاً بھی خارج من وجہ اور داخل من وجہ ہیں صیغہ ”فاطہروا“ کے پیش نظر ان کا غسل ضروری ہوگا، اس لیے مضمضہ اور استنشاق کو غسل جنابت میں فرض کہا جائیگا۔

من اور انف کا حساً خارج اور داخل ہونا تو ظاہر ہے اور شرعاً من وجہ داخل تو اس لیے ہے کہ ماہم اگر لعاب دہن کو لگتا رہے تو فساد صوم لازم نہیں آتا، اسی طرح ناک کی رطوبت اگر سانس کے ذریعہ سے اوپر پڑھالی جائے اور اس کو نکل لیا جائے تو فساد صوم کا حکم نہیں لگایا جائیگا، وھکذا الحکم فی الصلوۃ، اس سے معلوم ہوا کہ یہ من وجہ داخل ہیں اور خارج من وجہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر صائم کسی چیز کو اپنے منہ میں یا ناک میں ڈالے اور وہ حلق سے نیچے نہ اترے اور وہ واپس پھر اس کو خارج کر دے تو فساد صوم کا حکم نہیں لگایا جاتا اور دوسرے اعضاء خارج کی طرح اس کو بھی خارج کا حکم دیا جاتا ہے، اس لیے شرعاً من وجہ داخل من وجہ خارج کہا گیا۔

۱۱ دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”عن النبی ﷺ قال: تحت کل شعرة جنابة فاعسلوا الشعروا نقوا البشرة“ (۲۳)

(۲۲) ابن ماجہ (ص ۲۳) باب ماجاء فی القصد فی الوضوء وکراهیۃ التعدی فیہ۔

(۲۳) ترمذی (ج ۱ ص ۲۹) باب ماجاء ان تحت کل شعرة جنابة۔

چونکہ ناک کے اندر بھی بان ہوتے ہیں اس لیے غسل جنابت میں استنشاق فرض ہوگا اور بحالت جنابت تلاوت قرآن مجید ممنوع ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ جنابت لم میں بھی ہوتی ہے، لہذا غسل جنابت میں مضمضہ بھی فرض ہوگا

● حضرت ابن عباسؓ سے سوال کیا گیا کہ اگر کوئی شخص غسل جنابت میں مضمضہ اور استنشاق بھول جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: ”بمضمض وبتشق، وبعید الصلوة“ (۳۳) اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ غسل جنابت میں مضمضہ اور استنشاق فرض ہے۔

● ایسے ہی ابن سیرین کی روایت ہے فرماتے ہیں: ”امر رسول اللہ ﷺ بالاستنشاق من الجنابة ثلاثا“ (۳۵)

باقی حنابلہ اور اسحق بن راہویہ نے وضو کے لیے مضمضہ اور استنشاق کے وجوب پر جن روایات سے استدلال کیا ہے ان کا جواب یہ ہے کہ ان روایات میں جو صیغہ امر وارد ہوا ہے وہ وجوب کیلئے نہیں ہے بلکہ استحباب کیلئے ہے اور ما قبل میں مذکورہ روایات یعنی ”عشر من الفطرة“ والی روایت، ایسے ہی حدیث المسی فی الصلوة اس کا قرینہ ہیں۔



وقيل لعبد الله بن زيد بن عاصم كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ فدعا بوضوءه فافترغ على يديه فغسل يديه مرتين مرتين ثم مضمض وأسنان ثلاثا ثم غسل وجهه ثلاثا ثم غسل يديه مرتين مرتين إلى العرقين ثم مسح رأسه يديه فأقبل بهما وأذبر بدأ بمقدم رأسه ثم ذهب بهما إلى قفاه ثم ردهما حتى رجع إلى المكان الذي بدأ منه ثم غسل رجليه رواه مالك والنسائي ولأبي داود نحوه ذكره صاحب الجامع وفي المتفق عليه قيل لعبد الله بن زيد بن عاصم توضأنا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فدعا بإناء

(۳۳) سنن الدارقطني (ج ۱ ص ۱۱۶)۔

(۳۵) سنن الدارقطني (ج ۱ ص ۱۱۵) باب ما روى في المضمضة والاستنشاق في غسل الجنابة۔

فَأَكْفَأَ مِنْهُ عَلَى يَدَيْهِ فَنَسَلَهُمَا ثَلَاثًا ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَاسْتَخْرَجَهَا فَمَضْمَضَ وَأَسْتَشَقَّ مِنْ
 كَفِّ وَاحِدَةً فَعَمِلَ ذَلِكَ ثَلَاثًا ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَاسْتَخْرَجَهَا فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ
 فَاسْتَخْرَجَهَا فَغَسَلَ يَدَيْهِ إِلَى الْمِرِّ فَمَضْمَضَ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَاسْتَخْرَجَهَا فَمَسَحَ بِرَأْسِهِ
 فَأَقْبَلَ يَدَيْهِ وَأَدْبَرَ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ثُمَّ قَالَ هَكَذَا كَانَ وَضُوهُ
 رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي رِوَايَةٍ فَأَقْبَلَ بِهَا وَأَدْبَرَ بِهَا بِمُقَدِّمِ رَأْسِهِ ثُمَّ ذَهَبَ
 بِهَا إِلَى قَفَاهُ ثُمَّ رَدَّهَا حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي بَدَأَ مِنْهُ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ وَفِي رِوَايَةٍ
 فَمَضْمَضَ وَأَسْتَشَقَّ وَأَسْتَنْثَرَ ثَلَاثًا بِثَلَاثِ غُرَفَاتٍ مِنْ مَاءٍ وَفِي أُخْرَى فَمَضْمَضَ وَأَسْتَشَقَّ
 مِنْ كَفَّةٍ وَاحِدَةً فَعَمِلَ ذَلِكَ ثَلَاثًا وَفِي رِوَايَةٍ لِلْبُخَارِيِّ فَمَسَحَ رَأْسَهُ فَأَقْبَلَ بِهَا وَأَدْبَرَ مَرَّةً
 وَاحِدَةً ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَفِي أُخْرَى لَهُ فَمَضْمَضَ وَأَسْتَنْثَرَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ غُرْفَةٍ
 وَاحِدَةٍ (۳۶)

”حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ سرکارِ دو عالم ﷺ کس طرح وضو فرمایا کرتے تھے؟ حضرت عبداللہ نے وضو کا پانی منگوایا (جب پانی آگیا تو) انہوں نے دونوں ہاتھوں پر پانی ڈالا اور انہیں دو مرتبہ دھویا، پھر تین مرتبہ کئی کی اور ناک میں پانی ڈال کر ناک کو تین مرتبہ جھاڑا، پھر اپنا منہ تین مرتبہ دھویا پھر اپنے دونوں ہاتھ کہنیوں تک دو مرتبہ دھوئے پھر دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کیا، اس طرح کہ دونوں ہاتھوں کو آگے سے پیچھے تک لے گئے اور پیچھے سے آگے تک لائے، یعنی انہوں نے اپنے سر کی اگلی جانب سے مسح شروع کیا اور دونوں ہاتھوں کو گدی تک لے گئے پھر ان کو پھیر کر اسی جگہ واپس

(۳۶) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۳۱) فی کتاب الوضوء، باب مسح الراس کله، و باب غسل الرجلین الی الکعبین و (ص ۳۱، ۳۲) باب من مضض واستشق من غرفة واحدة، و باب مسح الراس مرة، و (ص ۳۳) باب الوضوء من التور، و مسلم (ج ۱ ص ۱۲۳) فی کتاب الطہارۃ، باب آخر فی صفة الوضوء، و مالک فی الموطأ (ص ۱۲، ۱۳) فی الطہارۃ، باب العمل فی الوضوء، و ابو داود (ج ۱ ص ۱۶) فی کتاب الطہارۃ، باب صفة وضوء النبی ﷺ - و الترمذی (ج ۱ ص ۱۶) فی ابواب الطہارۃ، باب ماجاء انه ياخذ لراسه ماء جديداً، و (ص ۱۶) باب فيمن توحض بعض وضوءه مرتين وبعضه ثلاثاً، و النسائي (ج ۱ ص ۲۸) فی کتاب الطہارۃ، باب حد الغسل، و باب صفة مسح الراس، و باب عدد مسح الراس، و ابن ماجه (ص ۳۳) فی کتاب الطہارۃ، باب ماجاء فی مسح الراس، و الدارمی (ج ۱ ص ۱۸۸، ۱۸۹) فی کتاب الطہارۃ، باب الوضوء مرتين مرتين۔

لائے جہاں سے شروع کیا تھا اور پھر دونوں پاؤں کو دھویا۔

یہ روایت اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن زید بن عاصم رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ جس طرح آنحضرت ﷺ وضو کرتے تھے اسی طرح آپ ہمارے سامنے وضو کیجئے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن زید نے پانی کا برتن منگوا یا (جب پانی کا برتن آگیا تو) انہوں نے اس سے اپنے دونوں ہاتھوں پر پانی ڈال کر انہیں تین مرتبہ دھویا پھر ہاتھ برتن میں داخل کیا اور اس سے پانی نکالا پھر اسی ایک چلو سے کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا، اس طرح انہوں نے تین مرتبہ کیا پھر انہوں نے اپنا ہاتھ برتن میں ڈال کر پانی نکالا اور تین مرتبہ منہ دھویا، پھر انہوں نے اپنا ہاتھ برتن میں ڈال کر پانی نکالا اور اپنے دونوں ہاتھ کہنیوں تک دو مرتبہ دھوئے، پھر انہوں نے اپنا ہاتھ برتن میں ڈال کر نکالا اور سر کا مسح اس طرح کیا کہ اپنے دونوں ہاتھ آگے سے پیچھے کی طرف لے گئے اور پھر پیچھے سے آگے کی طرف لائے، اور پھر اپنے دونوں پاؤں کو ٹخنوں تک دھویا پھر فرمایا کہ آنحضرت ﷺ کا یہی وضو تھا۔

ایک روایت میں اس طرح ہے کہ (مسح کیلئے) اپنے ہاتھوں کو آگے سے پیچھے کی طرف لے گئے اور پھر پیچھے سے آگے کی طرف لائے یعنی اپنے سر کے اگلے حصہ سے مسح شروع کیا اور ہاتھوں کو گدی کی طرف لے گئے پھر گدی کی طرف سے وہیں لے آئے جہاں سے مسح شروع کیا تھا اور پھر اپنے پاؤں کو دھویا۔

ایک دوسری روایت میں یہ ہے کہ کلی کی، ناک میں پانی ڈالا اور تین چلو سے تین مرتبہ ناک صاف کی۔

ایک اور روایت کے الفاظ اس طرح ہیں کہ پس کلی کی اور ایک ہی چلو سے ناک میں پانی ڈالا اس طرح تین مرتبہ کیا۔

بخاری کی روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ پس سر کا مسح کیا اس طرح کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو آگے سے پیچھے کی طرف لے گئے اور پیچھے سے آگے کی طرف لائے، اور یہ ایک مرتبہ کیا، پھر دونوں پاؤں کو ٹخنوں تک دھویا۔

اور بخاری ہی کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: پس کلی کی، اور صرف ایک چلو سے تین مرتبہ ناک صاف کی۔“

ثم مسح راسہ بیدیه فاقبل بہما وادبر

اقبال کے معنی ہیں پیچھے سے آگے کی طرف کو آنا اور ادبار کے معنی ہیں آگے سے پیچھے کی طرف کو

جانا، اس تفسیر سے شبہ ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے مسح راس میں پہلے اقبال کیا اور جانب قعائے مسح کی ابتداء کی گویہ جائز ہے لیکن خلافت اولیٰ اور غیر مستحب ہے، چنانچہ جمہور ابتدائے مسح بمقدم راس کو مسنون اور مستحب کہتے ہیں۔

راوی نے ”بدا بمقدم راسہ“ کے ساتھ اس کی تفسیر کر کے اس شبہ کو دور کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مقدم راس سے مسح کو شروع کیا، اب ”اقبل بہما وادبر“ کے متعلق یا تو آپ یہ کہتے کہ اس میں واو مطلق جمع کیلئے ہے ترتیب ملحوظ نہیں اور یا پھر یہ کہتے کہ یہاں اقبال اور ادبار اپنے متعارف معنی میں مستعمل نہیں۔ ”اقبل“ کے معنی ہونگے آگے سے پیچھے کی طرف لے گئے اور ”ادبر“ کے معنی ہونگے پیچھے سے آگے کی طرف لائے۔

مقدار مسح راس میں فقہاء کا اختلاف

مسح راس کی مقدار میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مسح راس میں استیعاب فرض ہے۔ جبکہ حضرات شوافع اور حنفیہ استیعاب کو مسنون کہتے ہیں۔ پھر حضرت شوافع کے یہاں ادنیٰ ما یطلق علیہ اسم السح واجب ہے۔ ”ولو شعرة واحدة“

اور حنفیہ کے یہاں ربع راس کا مسح فرض ہے۔ (۱)

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ایک تو اسی حضرت عبداللہ بن زیدؒ کی روایت سے ہے اس میں مسح

راس کیلئے استیعاب مذکور ہے۔

ایسے ہی یہ حضرات قرآن مجید کی آیت ”وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ“ سے بھی استدلال کرتے ہیں، راس کا اطلاق چونکہ کل راس پر ہوتا ہے اور یہاں اس کی کوئی مقدار متعین نہیں کی گئی ہے اس لیے کل راس کا مسح فرض ہوگا۔

شوافع کا استدلال بھی اسی آیت سے ہے کہ اس میں مسح راس کا حکم دیا گیا ہے لیکن مقدار بیان نہیں کی گئی ہے بلکہ مطلق رکھا گیا ہے اور مطلق ادنیٰ فرد سے بھی ثابت ہو جاتا ہے، لہذا اگر ایک بال کا بھی مسح کیا گیا تو مطلق پر عمل ہو جائیگا اور فرض ادا ہو جائیگا۔

حنفیہ کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے: ”ان النبی ﷺ توضأ

ومسح بناصيته" - (۲)

اور جہاں تک آیت "وَامْسِجُوا بِرُؤُسِكُمْ" کا تعلق ہے تو یہ مقدار مسح کے اعتبار سے مجمل ہے ، یدین کے ساتھ "الی المرفقین" اور رجلین کے ساتھ "الی الكعینین" کے قیوڈ مذکور ہیں اس لیے ان میں کوئی اجمال نہیں ، لیکن مقدار مسح کی تعیین کیلئے کوئی قید مذکور نہیں ، لہذا اس اجمال کی تفسیر کیلئے حدیث کی طرف رجوع کیا جائیگا اور حدیثیں دو قسم کی ہیں بعض میں استیعاب کا ذکر ہے جیسا کہ حدیث باب میں ہے اور بعض میں ربع راس کا مسح مذکور ہے ، جیسا کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت میں ہے ، باقی روایات میں ربع سے کم کا کوئی ذکر نہیں ، لہذا کہا جائیگا کہ ربع راس کا مسح فرض ہے اور استیعاب سنت ہے ۔ ربع سے کم جائز نہیں ہے کیونکہ اگر ربع راس سے کم کا مسح جائز ہوتا تو کم از کم بیان جواز کیلئے رسول اللہ ﷺ ایک دو مرتبہ ضرور اس کو اختیار فرماتے - (۳)

اور دوسری بات یہ ہے کہ مسح کہتے ہیں - "امر ارشی علی نسی بطریق المماسۃ" کو یہاں شی اول سے مراد ید اور شی ثانی سے مراد راس ہے ، لہذا مسح راس کے معنی ہوتے "امر الید الغبلة علی الراس بطریق المماسۃ" یعنی ماسہ کے طور پر ابھیگے ہونے ہاتھ کو سر پر سے گزارنا ، ہاتھ مقدار میں ربع راس کے قریب ہوتا ہے اور جب اس کا امر ار کیا جائے تو ربع راس کے مسح کا تحقق ہو جاتا ہے ، اس سے معلوم ہوا کہ مسح کی حقیقت کے تحقق کیلئے ربع راس کے بقدر مسح ضروری ہے اور اس مقدار سے کم پر مسح کرنے سے مسح کی حقیقت ہی متحقق نہیں ہو سکتی ، لہذا مسح ربع راس کو فرض کہا جائیگا اور اس سے کم کا مسح جائز نہیں ہوگا اور چونکہ حقیقت مسح اس سے زائد پر موقوف نہیں ہے لہذا زائد علی ربع الراس کے مسح کو فرض نہیں کہا جائیگا بلکہ سنت ہوگا -

اور باقی زیر بحث روایت جس میں مسح راس کیلئے استیعاب مذکور ہے اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد فرضیت کے اثبات میں ناکافی ہے لہذا مالکیہ اور حنابلہ جو اس روایت سے مسح راس میں استیعاب کی فرضیت ثابت کرتے ہیں ، یہ ان کے مدعی کیلئے مفید نہیں ۔

مضمض واستنشاق من کف واحده ففعل ذلك ثلاثا

مضمضہ اور استنشاق کی کیفیت اور اختلاف فقہاء

مضمضہ اور استنشاق کی کیفیت کے سلسلہ میں علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح مسلم میں پانچ

- صور میں بیان کی ہیں: (۴)
- ① بغرۃ واحده وصلاً، یعنی ایک چلو سے مضمضہ اور استنشاق کیا جائے پھر اسی سے دوسرا مضمضہ اور استنشاق کرے اور پھر اسی سے تیسرا مضمضہ اور استنشاق کرے،
 - ② بغرۃ واحده فصلاً یعنی ایک غرۃ لیکر اولاً اس سے تین مرتبہ مضمضہ کرے اور پھر اسی غرۃ سے تین مرتبہ استنشاق کرے۔
 - ③ بغرفین فصلاً، ایک غرۃ لیکر اس سے تین مرتبہ مضمضہ کرے اور دوسرا غرۃ لیکر اس سے تین مرتبہ استنشاق کرے۔
 - ④ بثلاث غرفات وصلاً، ایک غرۃ لیکر اس سے مضمضہ کر کے اور پھر اسی سے استنشاق کیا جائے، اور پھر اسی طرح دوسرے اور تیسرے غرۃ میں کیا جائے۔
 - ⑤ بست غرفات فصلاً، پہلے تین غرۃ سے مضمضہ کرے اور پھر تین غرۃ سے استنشاق کیا جائے،
- ائمہ ثلاثہ مضمضہ اور استنشاق بثلاث غرفات وصلاً کو اولیٰ اور افضل کہتے ہیں اور حضرات حنفیہ بست غرفات فصلاً کو اولیٰ کہتے ہیں۔ (۵) اختلاف فقط اولویت اور عدم اولویت میں ہے ورنہ ہر ایک صورت پر سب کے نزدیک عمل جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی اسی روایت سے ہے جو مختلف صیغوں کے ساتھ مروی ہے اور اس میں مضمضہ اور استنشاق کیلئے ثلاث غرفات بالوصل کو اختیار کیا گیا ہے۔

حضرات حنفیہ کے دلائل

- ① حنفیہ کا استدلال حضرت شقیق بن سلمہ کی روایت سے ہے جس کو حافظ ابن سکن نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے: "قال: شهدت علی بن ابی طالب، وعثمان بن عفان رضی اللہ عنہما، توضعاً ثلاثاً ثلاثاً، وافردا المضمضة من الاستنشاق ثم قال: هكذا رايانا رسول اللہ ﷺ توضعاً" (۶)

(۴) شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۹)۔

(۵) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۶۶)۔

(۶) تلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۷۹)۔

⑦ ”عن ابی حبیۃ قال رایۃ علیاً تویضاً فغسل کفیه حتی انقاهما ثم مضمض ثلاثاً واستشق ثلاثاً وغسل وجهه ثلاثاً وذراعیہ ثلاثاً ومسح براسه مرة ثم غسل قدمیه الی الکعبین ثم قام فاخذ فضل طهوره فشربه وهو قائم ثم قال احببت ان اریکم کیف کان طهور رسول اللہ ﷺ“ (۷)

⑧ ”عن طلحة عن ابیه عن جدہ قال : دخلت یعنی علی النبی ﷺ وهو یوتوضا والماء یسبل من وجهه ولحیتہ علی صدره فرایتہ یفصل بین المضمضة والاستشاق“ (۸)

⑨ ایسے ہی معجم طبرانی میں طلحة بن مصرف عن ابیه عن جدہ کعب بن عمرو الیمامی کے طریق سے یہ روایت نقل کی گئی ہے : ”ان رسول اللہ ﷺ تویضاً فمضمض ثلاثاً واستشق ثلاثاً، یاخذ لكل واحدة ماءً جدیداً“ (۹)

یہ تمام روایات حنفیہ کے مسلک پر صراحتاً دلالت کرتی ہیں ، لہذا مضمضہ اور استنشاق میں بجائے وصل کے فصل کو افضل اور اولیٰ کہا جائیگا۔

نیز قیاس سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے اس لیے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بقیہ اعضاء میں سے ہر عضو کیلئے مستقل ماء جدید ہونا چاہیے اور چونکہ نم اور انف دونوں مستقل مستقل عضو ہیں اس لیے ان میں سے بھی ہر ایک کیلئے ماء جدید افضل ہوگا۔

ایسے ہی ترتیب یہ ہے کہ ایک عضو سے فارغ ہو کر دوسرے عضو کو شروع کیا جائے اور وصل کی صورت میں چونکہ اس پر عمل ممکن نہیں ، اس لیے فصل ہی کو مناسب اور افضل کہا جائیگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل کے جوابات

اور جہاں تک تعلق ہے حضرت عبداللہ بن زید بن عاصم رضی اللہ عنہ کی روایت کا تو اس کے متعلق علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اس کے جواب میں سب سے بہتر یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ آپ ﷺ نے بیان جواز کیلئے ایسا کیا تھا۔ (۱۰)

یہ بھی ممکن ہے کہ قلت ماء یا اور کسی عذر کی بنا پر ایسا کیا گیا ہو۔

(۷) جامع ترمذی (ج ۱ ص ۱۶) باب فی وضو النبی ﷺ کیف کان۔

(۸) ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۸، ۱۹) باب فی الفرق بین المضمضة والاستشاق۔

(۹) دیکھئے نصب الراية (ج ۱ ص ۱۶)۔

(۱۰) عمدة القاری (ج ۳ ص ۹)۔

طاعلی قاری نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ ”من غرفة واحدة“ اور ”من کفة واحدة“ میں ”مضمض“ اور ”استنشق“ کا تنازع ہو رہا ہے، اصل میں تھا ”مضمض من کفة واستنشق من کفة“۔ پھر پہلے والے ”من کفة“ کو حذف کر دیا، اس لیے یہ مطلب نہیں کہ ایک ہی کف سے مضمض اور استنشاق کیا گیا ہے بلکہ ایک کف سے مضمض اور دوسرے علیحدہ کف سے استنشاق مراد ہے (۱۱)

شیخ ابن ہمام نے یہ جواب دیا ہے کہ ”من کفة واحدة“ احتراز عن الکفین معاً کیلئے لایا گیا ہے، یعنی ایک ہی کف سے پانی لیتے تھے دونوں کف بیک وقت استعمال نہیں فرماتے تھے۔

اور یا یہ کہیے ”من کفة واحدة“ سے یہ بتانا مقصود ہے کہ مضمض اور استنشاق دونوں کیلئے دایاں ہاتھ استعمال کیا گیا ہے چونکہ یہ شبہ ہو رہا تھا کہ شاید مضمض کیلئے تو دایاں ہاتھ استعمال کیا ہو لیکن استنشاق کیلئے بائیں ہاتھ، تو اس شبہ کے ازالہ کیلئے ”من کفة واحدة“ فرمایا، یعنی مضمض اور استنشاق دونوں کیلئے دایاں ہاتھ استعمال کیا۔ (۱۲)



وَعَنْ عَمْرِو بْنِ عَمْرٍو قَالَ رَجَعْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْمَدِينَةِ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِمَاءِ بِالطَّرِيقِ نَعَجَلُ قَوْمٌ عِنْدَ الْعَصْرِ فَتَوَضَّؤُوا وَهُمْ عَجَالٌ فَأَنْتَهَبْنَا إِلَيْهِمْ وَأَعْقَابَهُمْ تَلُوحٌ لَمْ يَسْهَبَا الْمَاءَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ أَسْبِغُوا الْوُضُوءَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۳)

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ مکہ

(۱۱) مرقاة (ج ۲ ص ۱۳)۔

(۱۲) فتح القدر (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۱۳) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۱۳) فی کتاب العلم، باب من رفع صوته بالعلم، وفی باب من أعاد الحدیث ثلاثاً لیفهم (ص ۲۰) وفی کتاب الوضوء (ج ۱ ص ۲۸) باب غسل الرجلین ولا یمسح علی القدمین، ومسلم واللفظ له (ج ۱ ص ۱۲۵) فی کتاب الطہارة، باب وجوب غسل الرجلین بکمالهما، وابو داود (ج ۱ ص ۱۳) فی کتاب الطہارة، باب فی اسباغ الوضوء - والنسائی (ج ۱ ص ۳۰) فی الطہارة، باب ایجاب غسل الرجلین، وابن ماجہ (ص ۳۵) فی کتاب الطہارة، باب غسل العراقیب -

سے مدینہ کو واپس لوٹے یہاں تک کہ جس وقت ہم پانی پر پہنچے جو راستہ میں تھا تو کچھ لوگوں نے نماز عصر کے وقت جلدی کی چنانچہ انہوں نے جلدی جلدی وضوء کیا پس جب ہم ان لوگوں کے پاس پہنچے تو دیکھا کہ ان کی ایرٹیاں چمک رہی تھیں، (یعنی خشک رہ گئی تھیں کیونکہ) ان تک پانی نہیں پہنچا تھا، (ان کی خشک ایرٹیوں کو دیکھ کر) آنحضرت ﷺ نے فرمایا ویل (خرابی) ہے ایرٹیوں کے لیے آگ سے: وضو کو پورا کرو۔“

ویل

ویل کے معنی حزن، ہلاکت اور مشقت کے آتے ہیں اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ ویل جہنم کی ایک وادی کا نام ہے، چنانچہ اس کی تائید صحیح ابن حبان میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہوتی ہے: ”عن رسول اللہ ﷺ“ ویل واد فی جہنم یھوی فیہ الکافر سبعین خریفا قبل ان یبلغ قعرھا“ (۱۴)

اعقاب

اعقاب عقب کی جمع ہے ایرٹی کو کہتے ہیں، اس لیے بعض حضرات نے یہاں مضاف کی تقدیر مانی ہے، یعنی ”ویل لاصحاب الاعقاب“ اور بعض نے کہا کہ چونکہ یہ عذاب اعقاب کے ساتھ مختص ہوگا اس لیے تقدیر مضاف کی حاجت نہیں۔ (۱۵)

حالت عدم تخفف میں فریضہ رطلین

حالت عدم تخفف میں فریضہ رطلین میں اختلاف ہے اور اس بارے میں چار اقوال ہیں۔

- ① ائمہ اربعہ اور جمہور اہل سنت وجماعت کے نزدیک وضو میں غسل رطلین عدم تخفف کے وقت فرض ہے۔
- ② اہل تشیع میں ایک فرقہ امامیہ کہلاتا ہے ان کے نزدیک مسح رطلین فرض ہے۔

(۱۴) دیکھئے موارد الظمان (ص ۶۳۹) باب فی صفة جہنم۔

(۱۵) شرح الطیبی (ج ۲ ص ۶۶)۔

● حسن بصری ، محمد بن جریر طبری (۱۶) اور ابو علی جبائی کہتے ہیں کہ دونوں میں اختیار ہے چاہے غسل کرے اور چاہے مسح کرے یعنی لاعلیٰ التعمین دونوں میں سے ایک فرض ہے۔

● اور اہل ظاہر کے یہاں غسل اور مسح دونوں فرض ہیں۔ (۱۷)

اہل تشیع کا استدلال قرآن مجید کی آیت ”وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمُ إِلَى الْكَعْبَيْنِ“ میں قرأت جڑ سے ہے اور وہ ”ارجل“ کو ”رؤس“ پر معطوف مانتے ہیں اور اس کو ”وامسحوا“ کے ماتحت داخل کرتے ہیں اور قرأت نصب کو منصوب بنزع الخافض بتاتے ہیں ، ”کما فی قوله تعالیٰ ”وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا“ ای واختار موسىٰ من قومه “ تو یہاں جس طرح ”قومہ“ منصوب بنزع الخافض ہے اسی طرح قرأت نصب میں ”ارجلکم“ بھی منصوب بنزع الخافض ہے۔ اور ”بارجلکم“ کے معنی ہیں۔

اہل تشیع کی یو ابجی دیکھئے کہ مسح علی الخفین جو روایات متواترہ سے ثابت ہے اس کا تو انکار کرتے ہیں اور مسح رجلین جس کے ثبوت میں نہیں بلکہ خلاف میں رسول اللہ ﷺ کے وضو کو نقل کرنے والے تقریباً بائیس صحابہ تمام متفق ہیں اس کے قائل ہیں۔

تنبیہ

حضرت علی ، حضرت ابن عباس اور حضرت انس رضی اللہ عنہم سے جواز مسح علی الرجلین نقل ہوا ہے لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ان تمام سے رجوع ثابت ہے ، چنانچہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ نے تمام صحابہ کا غسل رجلین پر اجماع نقل کیا ہے۔ (۱۸)

جمہور کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی اسی روایت سے ہے جس میں ”ویل للعقاب من

(۱۶) ولعیلم ان اسم محمد بن جریر وافق فیہ اثنتان احدہما من علمائنا وهو ابو جعفر محمد بن جریر الطبری الامام المحدث صاحب التصانیف الباہرۃ منها التفسیر اللدی لم یؤلف مثله ، مات سنة عشر وثلاث مائة ، وثانیہما من علماء الروافض وهو ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم الطبری صاحب التصانیف، منها کتاب الرواة عن اهل البيت ، قال الحافظ ابن حجر فی لسان المیزان بعد ما اطال الکلام فی مدح الاول و تقبیح الثانی : لعل ما حکى عن محمد بن جریر الطبری فی الاكتفاء فی الوضوء بمسح الرجلین انما هو ملذ الرافضی فانه مذہبہم ، انتهى کذا فی السعیة (ج ۱ ص ۲۳)۔

(۱۷) السعیة (ج ۱ ص ۲۳، ۲۴)۔

(۱۸) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۶۶)

النَّارِ اسْبَغُوا الْوَضُوءَ“ فرمایا گیا ہے ، چونکہ اگر مسحِ رجلین کی گنجائش ہوتی تو آپ ﷺ اتنی سخت وعید ارشاد نہ فرماتے ۔

نیز جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ رسول اللہ ﷺ کے وضو کو روایت کرنے والے تمام صحابہ رجلین کیلئے غسل کو نقل کرتے ہیں ، کہیں بھی کم از کم بیان جواز کیلئے مسح علی الرجلین مقول نہیں ہوا ۔

اور قرآن مجید کی آیت ”وارجلکم الی الکعبین“ درحقیقت جمہور ہی کی دلیل ہے قرأتِ نصب کی صورت میں واضح ہے کہ اس کا عطف ”وجوہکم“ پر ہے اور ”فاغسلوا“ کے ماتحت داخل ہے ، اور خود حدیث رسول اللہ ﷺ میں اس آیت کی تفسیر موجود ہے ، چنانچہ حضرت عمرو بن عبسہؓ کی ایک طویل روایت ہے اس میں رجلین کو مغسولات ہی میں شمار کیا گیا ہے : ”ثم یغسل قدمیہ الی الکعبین کما امرہ اللہ عزوجل“ (۱۹) ۔

نیز آیت میں ”الی الکعبین“ کی تحدید بھی ”ارجلکم“ کو مغسولات میں داخل کرنے کا ایک مضبوط قرینہ ہے ، جس طرح ”ایدی“ کے لیے ”الی المرافق“ کو غایت بتایا گیا ہے اسی طرح ”ارجل“ کے لیے ”الی الکعبین“ غایت ہوگی ، کعبین سے وہ ٹخنے مراد ہیں جو منتہائے قدم پر دونوں جانب واقع ہیں اور وہ غسل کی غایت ہوتے ہیں اگر مسح مراد ہوتا تو ”الی الکعباب“ ہونا چاہیے تھا جو ہر قدم کے وسط میں ایک ہوتا ہے اور اسی کو مسح کی غایت بنایا جاتا ہے ۔

نیز قیاس بھی اس کی تائید کرتا ہے چونکہ ارجل پر میل کچیل ہوتا ہے اس لیے ان کیلئے غسل ہی مناسب ہے ۔

ربا اہل تشیع کا استدلال تو اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں : ❶ اول یہ کہ قرأتِ جر، جر جوار پر محمول ہے ، جیسے کہ عذابِ یوم الیم ، جحر ضبِ خرب ، ماء بربارد ، ان تینوں املہ میں ہے ، ان میں مضاف الیہ کے بعد جو مضاف کی صفت مذکور ہے اس کو مضاف الیہ کے جوار میں ہونے کی بنا پر مجرور پڑھا گیا ہے ، حالانکہ وہ مرفوع ہے کیونکہ وہ مضاف مرفوع کی صفت ہے تو اسی طرح ”ارجلکم“ ”رؤسکم“ کے جوار میں واقع ہے اس لیے ایک قرأت میں مجرور پڑھ لیا گیا ہے ، ورنہ درحقیقت وہ منصوب ہے اور ”وجوہکم“ پر معطوف ہے ۔ بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ جر جوار وہاں ہوتا ہے جہاں پر معطوفات کا سلسلہ نہ ہو ، یعنی کسی معطوف پر بذریعہ عطف جر جوار نہیں لایا جاتا اور یہاں چونکہ سلسلہ عطف کا ہے اس لیے ”ارجلکم“

کے جر کو جر جوار پر حل کرنا درست نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ محققین نجات کے یہاں جر جوار عطف میں بھی درست اور جائز ہے اور صرف جائز ہی نہیں بلکہ کلام فصیح میں اس کا وقوع بھی ہے، چنانچہ قرآن مجید میں ”باکواب و اباریق و کاس من معین“ فرمایا گیا ہے اور آگے چل کر ”و حورعین“ مذکور ہے، یہاں پر ”حورعین“ میں ایک قرأت جر کی ہے حالانکہ معطوفات کا سلسلہ ہے اور اس کا جر ”اکواب“ کے جوار کی وجہ سے ہے کیونکہ ”حورعین“ کا عطف ”اکواب“ پر درست نہیں بلکہ اس کا عطف ”ویطوف علیہم ولدان مخلدون“ میں ”ولدان“ پر ہے جو کہ مرفوع ہے۔

ایسے ہی مشہور شاعر نابغہ کا شعر ہے :

”لم یبق الا اسیر غیر منفلت، وموثق فی حبال القدمجنوب“

یہاں بھی ”موثق“ کا عطف ”اسیر“ پر ہے جو کہ مرفوع ہے لیکن ”منفلت“ کے جوار میں واقع ہونے کی بنا پر ”موثق“ کو مجرور پڑھا گیا ہے۔ (۲۰)

❶ دوسرا جواب بعض علماء نے یہ دیا ہے کہ بسا اوقات دو فعل یا شبہ فعل قریب المعنی ہوتے ہیں اور ان کے علیحدہ علیحدہ متعلق ہوتے ہیں تو ایسا کرتے ہیں کہ ایک فعل یا شبہ فعل کو حذف کر دیتے ہیں اور اس کے متعلق کا عطف دوسرے فعل یا شبہ فعل کے متعلق پر کر دیا جاتا ہے۔ جیسے کہ اس شعر میں ہے :

”یالیت بعلک قدغدا، متقلداً سیفاً ورمحا“

اصل عبارت تھی ”متقلداً سیفاً و حاملاً رمحا“ مگر ”حاملاً“ شبہ فعل کو حذف کر دیا اور اس کے مفعول ”رمحا“ کا عطف پہلے شبہ فعل ”متقلداً“ کے مفعول ”سیفاً“ پر کر دیا ہے۔ اسی طرح ایک دوسرے شاعر کا قول ہے :

”اذا ما الغانیات برزن یوماً، وزججن الحواجب والعیونا“

اصل میں ”وزججن الحواجب وکحلن العیونا“ تھا ”کحلن“ فعل کو حذف کر کے اس کے مفعول ”العیون“ کو پہلے فعل ”زججن“ کے مفعول ”الحواجب“ پر عطف کر دیا گیا ہے۔

ایسے ہی ”علفتها تبنا و ماءً ابارداً“ اصل میں تھا ”علفتها تبنا و سقیثها ماءً ابارداً“ یہاں بھی ”سقیثها“ کو حذف کر دیا ہے اور ”ماء ابارداً“ کا عطف ”تبنا“ پر کر دیا ہے۔

اسی طرح آیت وضو میں ”وامسحوا برؤسکم واغسلوا ارجلکم“ تھا ”اغسلوا“ کو حذف کر کے ”ارجلکم“ کا ”رؤسکم“ پر عطف کر دیا گیا ہے۔ (۲۱)

• تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ قرأتِ جبر کو حالتِ تحف پر عمل کیا جائیگا، یہ جائز نہیں کہ عدمِ تحف کی حالت میں اس سے جوازِ مسح ثابت کیا جائے، کیونکہ قرأتِ نصب حالتِ عدمِ تحف ہی پر محمول ہے اس طرح دونوں قرأتوں پر عمل ہو جائیگا اور ہر ایک قرأت سے مستقل طور پر ایک حکم مستنبط ہوگا۔

• چوتھا جواب یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ رجلین کے غسل میں کثرتِ مسح کی بنا پر اسرافِ ماء کا مظنہ تھا، اس لیے ”رؤسکم“ پر عطف کر کے اعتدال کی تعلیم دی گئی ہے اور اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ غسلِ رجلین میں اسراف نہ کیا جائے اس سے ”ارجلکم“ (جو کہ مغسولات کے قبیل سے ہے) کو ”رؤسکم“ (جو کہ مسوحات کے قبیل سے ہے) کے ساتھ ذکر کرنے کی وجہ بھی معلوم ہوگئی، نیز اس ترتیب پر ذکر کرنے میں ترتیبِ مسنون کی طرف بھی اشارہ ہے۔

• پانچواں جواب - امام طحاویؒ اور ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ مسحِ رجلین کا حکم ابتدائے اسلام میں تھا بعد میں منسوخ ہو گیا (۲۲) لہذا اب مسحِ رجلین جائز نہیں ہے۔



﴿وَعَنْ أَلْمُعْبِرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ فَمَسَحَ بِنَاصِيَتِهِ وَعَلَى الْعِمَامَةِ وَعَلَى الْخَفَيْنِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۳)﴾

”حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا چنانچہ آپ ﷺ نے مقدارِ ناصبہ، عمامہ اور خفین پر مسح فرمایا۔“

(۲۱) دیکھئے روح المعانی (ج ۳ ص ۷۷) نیز دیکھئے شرح الطیبی (ج ۲ ص ۶۷)۔

(۲۲) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۶۶)۔

(۲۳) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) فی کتاب الطہارۃ، باب المسح علی الخفین، والنسانی (ج ۱ ص ۲۹، ۳۰) فی

الطہارۃ، باب المسح علی العمامۃ مع الناصیۃ - ولبوداود (ج ۱ ص ۲۰) فی الطہارۃ، باب المسح علی الخفین - والترمذی (ج ۱ ص ۲۹) فی ابواب الطہارۃ، باب ماجاء فی المسح علی الجورین والعمامۃ۔

مسئلہ مسح علی العمامہ

مسح علی العمامہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے :

حضرات حنفیہ ، شافعیہ اور مالکیہ مسح علی العمامہ پر اقتصار کو ناجائز کہتے ہیں ۔

جبکہ امام احمدؒ ، داؤد ظاہریؒ ، اسحق بن راہویہؒ ، سفیان ثوریؒ ، ابو ثورہؒ اور زاعیؒ اور محمد بن جریرؒ مسح

علی العمامہ کو جائز مانتے ہیں ، اور صرف مسح علی العمامہ پر اقتصار ان کے نزدیک درست ہے ۔ (۲۴) البتہ امام

احمدؒ نے مسح علی العمامہ پر اقتصار کے جواز کیلئے تین شرطیں لگائی ہیں : ① عمامہ کا بحالت طہارت سر پر

باندھنا ، ② کسی ایسے حصہ کا جو عادتاً مکشوف نہیں ہوتا غیر مکشوف ہونا ، ③ عمامہ کا علی طریق المسلمین سر پر

باندھنا ، طریق المسلمین کی تفسیر یہ کی جاتی ہے کہ یا تو ایک پیچ ٹھوڑی کے نیچے نکالا گیا ہو ، اور یا پھر پیچھے کی

جانب شامہ چھوڑا گیا ہو ، اگر یہ تین شرطیں پائی جائیگی تو مسح علی العمامہ جائز ہے ورنہ نہیں ۔ (۲۵)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اقتصار مسح علی العمامہ کو تو جائز نہیں کہتے البتہ اس کے قائل ہیں کہ

مقدار فرض کے بقدر راس کا مسح کر لینے کے بعد سنت استیعاب مسح علی العمامہ سے حاصل ہو جاتی ہے ، ابن

العربیؒ نے حنفیہ کی طرف بھی اس کی نسبت کی ہے کہ وہ بقدر فرض راس کا مسح کر لینے کے بعد سنت

استیعاب کو مسح علی العمامہ کے ذریعہ سے معتبر مانتے ہیں ، لیکن حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ

علیہ نے اس کو رد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مجمع کتب احناف کے باوجود مجھے یہ نقل کہیں نہیں ملی ۔ (۲۶)

امام احمد بن حنبلؒ ، ذمناہ واقفہ کا استدلال ایک تو اسی حضرت مغیرہ بن شعبہؒ کی روایت سے ہے

جس میں مسح علی العمامہ مذکور ہے ۔

اسی طرح یہ حضرات حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں : ”عن

ثوبان قال: بعث رسول الله ﷺ سرية فاصابهم البرد فلما قدموا على رسول الله ﷺ امرهم ان

يمسحوا على العصائب (اي العمامم) والتساخين (اي الخفاف)“ (۲۷)

(۲۴) دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۳۰۶)۔

(۲۵) دیکھئے لمعات التنبیح (ج ۲ ص ۸۶) نیز دیکھئے المنی لابن قدامہ (ج ۱ ص ۱۸۵)۔

(۲۶) دیکھئے العرف الشلی (ج ۱ ص ۳۰)۔

(۲۷) ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۹) باب المسح علی العمامہ۔

ان کی تیسری دلیل حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "ان النبی ﷺ مسح علی الخفین

والنحر" (ای العمامة) (۲۸)

چوتھی دلیل حضرت عمرو بن امیہ ضمریؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "رایت النبی ﷺ یمسح علی

عمامته وخفيه" (۲۹)

ان تمام روایات سے مسح علی العمامة کا جواز معلوم ہوتا ہے

ائمہ ثلاثہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت وضو سے ہے آیت وضو میں "وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ"

فرمایا گیا ہے، "برؤسکم" میں "با" الصاق کیلئے ہے اس لیے اس کا تقاضا یہ ہے کہ مسح راس میں الصاق ید
بالراس ہونا چاہیے اور مسح علی العمامة میں وہ مفقود ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ مسح راس کی فرضیت آیت وضو سے ثبوتاً ودلالةً قطعی اور یقینی ہے اور یہ اخبار

آحاد ثبوتاً تو ظنی ہیں ہی، مگر یہ دلالت بھی ظنی ہیں اس لیے مسح راس جو دلیل قطعی سے ثابت ہے اس کی

فرضیت مسح علی العمامة سے ادا نہ ہوگی جو ظنی ہے کوئی ایسی شئی جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہو اس کا

بدل کوئی ظنی الثبوت اور ظنی الدلالت شئی نہیں ہو سکتی اور یہاں اول تو حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت

میں اضطراب ہے کہیں "مسح علی العمامة" ہے کہیں "مسح علی ناصیته و عمامته" ہے کہیں "مسح

علی جانب عمامته" ہے اور کہیں "وضع یدہ علی عمامته" مذکور ہے (۱) نیز اس میں یہ بھی احتمال

ہے کہ آپ ﷺ نے مقدار فرض یعنی ربع راس پر مسح کرنے کے بعد مسح علی العمامة کیا ہو، جیسے کہ

فمسح بنا صیته و علی العمامة" سے ظاہر ہے اور یہ ہمارے ہاں بھی جائز ہے اور جن روایات میں فقط مسح

علی العمامة کا ذکر ہے تو ان میں اختصار کیا گیا ہے، اس لیے یہ روایات بھی ان روایات پر محمول ہیں جن میں

مسح علی العمامة کے ساتھ مسح علی الناصیہ بھی مذکور ہے، لہذا حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے اقتصار

علی مسح العمامة کے جواز پر استدلال درست نہ ہوگا۔

اور دوسری روایات میں یہ احتمال ہے کہ ممکن ہے حضور ﷺ نے مسح علی الراس ہی کیا ہو اور مسح

علی الراس کے بعد عمامة کو درست کیا ہو اور راوی کو یہ مغالطہ پیش آیا ہو کہ شاید مسح علی العمامة کیا ہے،

(۲۸) ترمذی (ج ۱ ص ۲۹) باب ماجاء فی المسح علی الجوربین و العمامة -

(۲۹) بخاری (ج ۱ ص ۳۳) باب المسح علی الخفین -

(۱) و بیئنی احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۳۵۱) -

جیسے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے: ”عن انس بن مالک قال: رايت رسول الله ﷺ يتوضا وعليه عمامة قطرية فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه ولم ينقض العمامة“ - (۲)
اس روایت سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ مسح راس پر ہوا ہے۔

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ آپ ﷺ کا مسح علی العمامہ عذر کی وجہ سے تھا اور عذر کے احکام جدا ہوتے ہیں، چنانچہ ابن العربی فرماتے ہیں کہ ممکن ہے آپ ﷺ کو اس وقت زکام یا سر میں درد ہوا ہو جس کی بنا پر آپ ﷺ نے مسح علی العمامہ کیا ہو۔ (۳) جیسے کہ حضرت ثوبانؓ کی روایت میں ہے: ”قال: بعث رسول الله ﷺ سرية فاصابهم البرد فلما قدموا على رسول الله ﷺ امرهم ان يمسحوا على العصابة (اي العمامة) والتساخين“ (۴)

اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ موظا میں فرماتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں مسح علی العمامہ جائز تھا بعد میں منسوخ ہو گیا۔ (۵)

الفصل الثانی

﴿ وعن سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَةَ وَرَوَاهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَالِدَارِمِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنْ أَبِيهِ وَزَادُوا فِي أَوَّلِهِ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا وُضُوءَ لَهُ (۱) ﴾

”سرکار دو عالم رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جس شخص نے (وضو کے وقت) اللہ کا نام نہیں لیا

(۲) ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۹، ۲۰) باب المسح علی العمامة۔

(۳) دیکھئے عارضة الاحوذی (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

(۴) ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۹)۔

(۵) الموظا للامام محمد (ص ۶۱) باب المسح علی العمامة والخمار۔

(۶) الحديث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۱۳) فی ابواب الطهارة، باب فی التسمية عند الوضوء، وابن ماجه (ص ۳۲) فی کتاب الطهارة، باب ماجاء فی التسمية فی الوضوء، واحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۳۱۸) وابو داؤد (ج ۱ ص ۱۳، ۱۴) فی کتاب الطهارة، باب فی التسمية علی الوضوء - والدارمی (ج ۱ ص ۱۸۶) فی کتاب الطهارة، باب التسمية فی الوضوء۔

اس کا وضو نہیں ہے۔“

مسئلہ تسمیہ عند الوضوء

تسمیہ عند الوضوء کی حیثیت میں اختلاف ہے، چنانچہ جمہور علماء امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، اور امام شافعیؒ تسمیہ عند الوضوء کو مستنون کہتے ہیں واجب نہیں کہتے، وہواظہر الروایتین عن احمد۔

امام احمدؒ کی دوسری روایت کے مطابق اسی طرح اہل ظاہر اور اسحق بن راہویہؒ کے نزدیک تسمیہ عند الوضوء واجب اور ضروری ہے، البتہ امام اسحقؒ فرماتے ہیں اگر عاذاً تسمیہ کو ترک کر دیا تو وضو نہیں ہوگا اعادہ ضروری ہوگا اور اگر ناسیاً یا یہ اعتقاد رکھتے ہوئے کہ تسمیہ واجب نہیں ہے تسمیہ کو ترک کر دیا تو وضو ہو جائیگا، جبکہ اہل ظاہر اس کو ہر حال میں واجب کہتے ہیں۔ (۷) اور حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ نے بھی وجوب تسمیہ عند الوضوء کا قول اختیار کیا ہے، لیکن ان کے شاگرد حافظ قاسم بن قطلوبغاؒ فرماتے ہیں کہ یہ میرے شیخ کے ان چند تقررات میں سے ہے جو قابل قبول نہیں (۸)

بہر حال قائلین وجوب کا استدلال حضرت سعید بن زیدؒ کی اسی زیر بحث روایت سے ہے جس میں

”لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه“ فرمایا گیا ہے۔

① جمہور کا استدلال ایک تو قرآن مجید میں آیت وضو سے ہے اس میں تسمیہ کا ذکر نہیں ہے، اگر تسمیہ فرض ہوتا تو اس کا بھی آیت میں ذکر ہوتا، لہذا اب اگر خبر واحد سے فرضیت ثابت کی جائے تو زیادت علی کتاب اللہ بخبر الواحد لازم آئیگی جو کہ جائز نہیں۔

② سنن دار قطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے یہ روایت مروی ہے: ”قال رسول الله ﷺ: من توضأ وذكر اسم الله تطهر جسده كله، ومن توضأ ولم يذكر اسم الله لم يتطهر الا موضع الوضوء“ (۹)

اس سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے بھی وضو ہو جاتا ہے البتہ تسمیہ کے ساتھ وہ کامل ہوتا ہے۔

③ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ ﷺ: یا ابا ہریرۃ! اذا توضأت فقل بسم اللہ والحمد للہ

(۷) دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۳۳۶)۔

(۸) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۵۵)۔

(۹) دیکھئے سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۷۳ - ۷۵) باب التسمیۃ علی الوضوء۔

فان حفظتک لاتبرح تکتب لک الحسنات حتی تحدث من ذلك الوضوء“ (۱۰)
اس روایت میں بسم اللہ کے ساتھ الحمد للہ کا بھی ذکر ہے حالانکہ الحمد للہ کسی کے نزدیک بھی

واجب نہیں، لہذا عند الوضوء بسم اللہ کہنا بھی واجب نہیں ہوگا۔

● حدیث السنن فی الصلوٰۃ میں رسول اللہ ﷺ نے تمام واجبات وضو بیان کئے ہیں اگر تسمیہ بھی واجبات میں سے ہوتا تو موقعہ تعلیم کی اہمیت کے پیش نظر آپ ﷺ اس کو ضرور بیان کرتے لیکن وہاں بھی تسمیہ مذکور نہیں۔

○ جو صحابہ رسول اللہ ﷺ کے وضو کی کیفیت نقل کرتے ہیں باوجودیکہ انہوں نے فرائض کے ساتھ سن اور مستحبات کو بھی نقل کیا ہے لیکن تسمیہ اکثر روایات میں مذکور نہیں، اس لیے اس کا وجوب تسلیم نہیں کیا جائیگا۔

اور جہاں تک ”لا وضوء“ والی زیر بحث روایت کا تعلق ہے تو اول تو یہ روایت ضعیف ہے سداً درجہ صحت کو نہیں پہنچتی، بلکہ تسمیہ عند الوضوء کے بارے جتنی روایات ہیں وہ سب ضعیف ہیں چنانچہ امام احمدؒ فرماتے ہیں: ”لا اعلم فی هذا الباب حدیثا له اسناد جید“ (۱۱) اور حافظ منذریؒ فرماتے ہیں: ”وفی هذا الباب احادیث لیست اسانیدھا مستقیمة“ (۱۲) لہذا ایسی روایات سے تسمیہ عند الوضوء کی فرضیت پر استدلال کیونکر درست ہو سکتا ہے۔

اور اگر صحت حدیث کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر یہ کہا جائے گا کہ یہاں پر ”لا“ نفی کمال پر محمول ہے، اگر لفظ ”لا“ کو جنس کی نفی میں حقیقت اور کمال کی نفی میں مجاز قرار دیا جائے تو ہم مجاز پر حمل کریں گے اور سابقہ دلائل کو حمل علی المجاز کے لیے قرینہ قرار دیں گے، یہاں یہ سوال کہ یہ مجاز تو ہے لیکن کیا متعارف بھی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ متعارف ہے اور بکثرت مستعمل ہے، چنانچہ ”لاصلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد“ (۱۲) ، ”لاصلوٰۃ بحضرة الطعام“ (۱۳) ، ”لاایمان لمن لاامانة له

(۱۰) مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۲۰) باب التسمیة عند الوضوء۔

(۱۱) ترمذی (ج ۱ ص ۱۳)۔

(۱۲) مختصر سنن ابی داؤد للحافظ المنذری (ج ۱ ص ۸۸)۔

(۱۳) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۱۹، ۳۲۰) کتاب الصلاة، باب الحث لجار المسجد علی الصلاة فیہ الامن عذر۔

(۱۴) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۰، ۲۸۱) فی کتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب کراهیة الصلاة بحضرة الطعام اللدی یریدنا کله فی

ولا دين لمن لا عهد له“ (۱۵) ، ان تمام احادیث میں ”لا“ کا استعمال نفی کمال ہی کے لیے ہوا ہے۔

اور اگر ”لا“ کو حقیقت پر حمل کیا جائے تب بھی یہ روایت ہمارے خلاف نہ ہوگی ، کیونکہ اس صورت میں اس کو ”تنزیل الناقص بمنزلة المعدوم“ کے قبیل سے قرار دیا جائیگا ، چنانچہ بلغاء کے یہاں یہ عام ہے کہ وہ کسی ناقص چیز کو مبالغتہً بمنزلہ معدوم قرار دیتے ہیں تو یہاں ترک تسمیہ سے اگرچہ وضو ہو جاتا ہے لیکن چونکہ ناقص ہوتا ہے اس لیے اس کو بمنزلہ معدوم قرار دیکر ”لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه“ فرمایا گیا۔

اور یا پھر یہ کہنے کے ”لا“ مشرک بین نفی الجنس ونفی الکمال ہے ، لہذا یہ روایت مجمل اور مبہم ہوگی اور دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت اس کے لیے تفسیر قرار دی جائیگی ، اس لیے مبہم کو مفسر پر حل کر کے ”لا“ کو نفی کمال کیلئے قرار دیا جائیگا۔

تنبیہ

واضح رہے کہ یہاں اس روایت کے آخر میں ایک لفظی غلطی ہے ممکن ہے کاتب وغیرہ کا سو ہو ، روایت کے آخر میں ہے : ”والدارمی عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ عن ابیہ“ یہ غلط ہے ، صحیح اس طرح ہے ”عن ابی سعید الخدری عن النبی ﷺ“ کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرنے والے خود حضرت ابو سعید خدریؓ نہیں نہ کہ ان کے والد ، چنانچہ سنن دارمی میں اس روایت کی سند یوں ہے : ”اخبرنا عبید اللہ بن سعید ، ثنا ابو عامر العقدی ، ثنا کثیر بن زید ، حدثنی ربيع بن عبدالرحمن بن ابی سعید الخدری ، عن ابیہ ، عن جدہ ، عن النبی ﷺ“ قال : لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه“ (۱۶)

اس سے معلوم ہوا کہ صاحب مشکوٰۃ کی عبارت میں دو جگہوں پر سو ہوا ہے : ایک تو یہی سند میں ہے اور دوسرا یہ کہ صاحب مشکوٰۃ نے آخر میں فرمایا ہے : ”وزادوا فی اولہ لاصلوة لمن لا وضوء له“ یعنی احمدؒ ، ابو داؤد اور دارمی نے اس روایت کے شروع میں ”لاصلوة لمن لا وضوء له“ کے جملہ کا اضافہ کیا ہے ، حالانکہ سنن دارمی کی روایت کے شروع میں یہ اضافہ موجود نہیں ہے۔ (۱۷)

(۱۵) مسند احمد (ج: ۳، ص: ۱۳۵، ۱۵۴)۔

(۱۶) سنن دارمی (ج: ۱ ص: ۱۸۶) باب التسمیة فی الوضوء۔

(۱۷) مرقاة (ج: ۲ ص: ۱۸)۔

﴿وَعَنْ لَقِيطِ بْنِ صَبْرَةَ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي عَنِ الْوُضُوءِ قَالَ أَسْبِغْ
الْوُضُوءَ وَخَالَ بَيْنَ الْأَصَابِعِ وَبَالَغْ فِي الْأَسْتِشْقِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَائِمًا رَوَاهُ أَبُو
دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَرَوَى ابْنُ مَاجَةَ وَالدَّارِمِيُّ إِلَى قَوْلِهِ بَيْنَ الْأَصَابِعِ (۱۸)

”حضرت لقیط بن صبرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ (ﷺ) مجھے وضو
کے بارے میں آگاہ فرمائیے، آپ ﷺ نے فرمایا تم وضو کو پورا کرو، انگلیوں میں حلال کرو اور اگر تمہارا
روزہ نہ ہو تو ناک میں اچھی طرح پانی پہنچاؤ۔“

مسئلہ تحلیل بین الاصابع

تحلیل بین الاصابع حنفیہ اور حنبلیہ کے ہاں مستنون ہے، البتہ حنبلیہ کے یہاں اصابع رجلین کی
تحلیل زیادہ موکد ہے، جبکہ مالکیہ اور شافعیہ اس کو مستحب کہتے ہیں۔ (۱۹)
البتہ اگر کوئی شخص مضموم الاصابع ہو اور پانی کا پہنچنا بغیر حلال بے تکلف نہ ہوتا ہو تو پھر تحلیل
واجب ہے۔ (۲۰)



﴿وَعَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَوَضَّأَ أَخَذَ كَفًّا
مِنْ مَاءٍ فَأَدْخَلَهُ تَحْتَ حَنَكِهِ فَخَلَّلَ بِهِ إِبْجِيَّتَهُ وَقَالَ هَكَذَا أَمَرَنِي رَبِّي رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۲۱)
”حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب وضو فرماتے تو ایک چلو پانی لے

(۱۸) الحدیث اخرجہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۹) فی کتاب الطہارۃ، باب فی الاستشار، والترمذی (ج ۱ ص ۱۶۳) فی ابواب العموم،
باماجہ فی کرامیۃ مبالغۃ الاستشاق للمصائم، والنسائی (ج ۱ ص ۲۶، ۲۷) فی الطہارۃ، باب المبالغۃ فی الاستشاق، وابن ماجہ
(ج ۲ ص ۳۵) فی الطہارۃ، باب تحلیل الاصابع، والدارمی (ج ۱ ص ۱۹۱، ۱۹۲) فی الطہارۃ، باب فی تحلیل الاصابع، واحمد فی
مسندہ (ج ۳ ص ۲۳)۔

(۱۹) معارف السنن (ج ۱ ص ۱۸۳ - ۱۸۳)۔ (۲۰) شرح النقاہة (ج ۱ ص ۲۶)۔

(۲۱) الحدیث اخرجہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۹) فی کتاب الطہارۃ باب تحلیل اللحیة۔

پھر اسے اپنی ٹھوڑی کے نیچے پہنچاتے اور اس سے اپنی داڑھی میں خلال کرتے اور پھر فرماتے کہ میرے پروردگار نے اسی طرح سے حکم فرمایا ہے۔“

مسئلہ غسل و تکلیل لحيہ

لحيہ سے متعلق یہاں دو مسئلے ہیں: ایک مسئلہ غسل لحيہ کا ہے اور دوسرا تکلیل لحيہ کا، غسل لحيہ میں قدرے تفصیل ہے: لحيہ کی دو قسمیں ہیں: ① کثہ ② خفیفہ غیر کثہ، پھر ان میں سے ایک کی دو قسمیں ہیں ① مسترسلہ ② غیر مسترسلہ۔

لحيہ خفیفہ مسترسلہ ہو یا غیر مسترسلہ اس میں بالاتفاق وضو اور غسل کے وقت ایصال الماء الی الجلد ضروری اور واجب ہے۔

لحيہ کثہ غیر مسترسلہ کے اندر حفیہ کے آٹھ اقوال مشہور ہیں:

① غسل الكل ② غسل الثلث ③ غسل الربع ④ مسح الكل ⑤ مسح الثلث

⑥ مسح الربع ⑦ مسح ما يلاقي البشرة ⑧ سقوط المسح والغسل كليهما

ان تمام اقوال میں معمول بہ اور مرجوع الیہ پہلا قول ہے۔ (۲۲) چنانچہ علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو صحیح قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ (۲۳) نیز ائمہ ثلاثہ کا بھی یہی مسلک ہے کہ غسل جمیع لحيہ واجب ہے۔ (۲۴)

باقی سات اقوال سب کے سب مرجوع عنہا ہیں، اس لیے اصحاب متون مثلاً صاحب کنز اور صاحب وقایہ وغیرہ نے جو مسح الربع کو اختیار کیا ہے اور اس کو واجب کہا ہے یہ درست نہیں ہے، چنانچہ دوسرے تمام فقہاء نے ان کی تردید کی ہے کہ انہوں نے مرجوع الیہ اور مفتی بہ قول کو چھوڑ کر مرجوع عنہ اور غیر مفتی بہ قول کو اختیار کیا ہے۔ (۲۵)

اور اگر لحيہ کثہ مسترسلہ ہے تو حفیہ کے نزدیک نہ تو اس کا غسل واجب ہے اور نہ مسح۔ (۲۶) البتہ

(۲۲) دیکھئے السعیة (ج ۱ ص ۹۶، ۹۷) نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۱ ص ۱۶)۔

(۲۳) الدر المختار بہامش رد المختار (ج ۱ ص ۷۴)۔ (۲۴) دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۳۷۴)۔

(۲۵) البحر الرائق (ج ۱ ص ۱۶)۔

(۲۶) الدر المختار بہامش رد المختار (ج ۱ ص ۷۴)۔

صح مسنون ہے - (۲۷)

حضرات شوافع کے اس بارے میں دو قول ہیں ایک وجوب غسل کا اور دوسرا عدم وجوب غسل کا، لیکن ان کے یہاں صحیح قول وجوب ہی کا ہے، امام مالک اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے - (۲۸)

ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت سے ہے کہ ایک شخص نماز میں اپنی ڈاڑھی کو چھپائے ہوئے تھے تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: "اکشف لحیتک فانہا من الوجہ" (۲۹)

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث بقول علامہ حازی "ضعیف ہے، نیز وہ فرماتے ہیں: "ولا یثبت عن النبی صلی اللہ ﷺ فیہ شی" (۳۰) لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور بر بنائے تسلیم صحت حدیث یہ کہا جائیگا کہ نص قرآن میں غسل وجہ کا حکم دیا گیا ہے اور وجہ کا اطلاق مانع بہ المواجہتہ پر ہوتا ہے اور مانع بہ المواجہتہ میں لمحیہ مسترسلہ شامل نہیں، اس لیے اس کے غسل کو کسی حدیث ظنی الثبوت کی بنا پر فرض نہیں کہا جاسکتا۔

اس کے بعد دوسرا مسئلہ تحلیل لمحیہ کا ہے اہل ظاہر، ابو ثور اور حسن بن صالح وضو اور غسل دونوں میں تحلیل لمحیہ کو واجب کہتے ہیں۔

امام مالک اور اہل مدینہ کی ایک جماعت کے یہاں تحلیل لمحیہ نہ تو وضو میں واجب ہے اور نہ غسل میں۔

جبکہ جمہور علماء امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد، اوزاعی، اور سفیان ثوری کے نزدیک وضو میں تو واجب نہیں لیکن غسل میں واجب ہے - (۳۱) پھر جمہور میں سے وضو میں بعض سنت کے قائل ہیں اور بعض استحباب کے خود حضرات حنفیہ میں سے طرفین استحباب کے قائل ہیں جبکہ امام ابو یوسف اس کو سنت کہتے ہیں - (۳۲)

بہر حال اہل ظاہر وغیرہ کا استدلال حضرت انسؓ کی اسی زیر بحث روایت سے ہے: "سکان رسول اللہ

(۲۷) دیکھئے ردالمحتار (ج ۱ ص ۷۵)۔

(۲۸) دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۲۸۰)۔

(۲۹) دیکھئے تلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۵۶)۔

(۳۰) دیکھئے تلخیص الحبیر حوالہ بالا۔

(۳۱) دیکھئے نیل الاوطار (ج ۱ ص ۱۷۷)۔

(۳۲) بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۳)۔

﴿اذا تَوَضَّأَ اخذ كفاً من ماء فادخله تحت حنكته﴾ ، فخلل به لحيته وقال : هكذا امرني ربي -

جمہور کہتے ہیں کہ غسل کیلئے اول توصیفہ ”فاطهروا“ وال علی البالغہ ہے ، نیز حدیث میں ”تحت“ کل شعرة جنبہ ” فرمایا گیا ہے - (۲۲) اس لیے غسل میں تخلیل لحيہ کو واجب کہا جائیگا لیکن وضو میں وجوب تخلیل کیلئے کوئی قوی دلیل موجود نہیں ، حدیث المسی فی الصلوٰۃ کا ذکر پہلے آچکا ہے اس میں تخلیل لحيہ مذکور نہیں ، اسی طرح جن صحابہ نے رسول اللہ ﷺ کے وضو کی کیفیت کو بیان کیا ہے ان میں سے اکثر نے تخلیل لحيہ کا ذکر نہیں کیا ہے ، اس لیے حدیث انس میں ”ہكذا امرني ربي“ یا تو محمول علی الخصوصیت ہے - (۲۳) اور یا پھر یہ کہیں کہ اس میں امر استحباب کیلئے ہے وجوب کیلئے نہیں -



﴿ وعن أبي حبة قال رأيت علياً تَوَضَّأَ فَنَسَلَ كَفَيْهِ حَتَّى أَنْقَاهُمَا ثُمَّ مَضَمَّ ثَلَاثًا وَأَسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا وَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا وَذِرَاعَيْهِ ثَلَاثًا وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً ثُمَّ غَسَلَ قَدَمَيْهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ثُمَّ قَامَ فَأَخَذَ قُضْلَ طَهُورِهِ فَشَرِبَهُ التِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَهُوَ قَائِمٌ ثُمَّ قَالَ أَحْبَبْتُ أَنْ أَرِيكُمْ كَيْفَ كَانَ طَهُورُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَوَّاهُ التِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ (۲۴)﴾

”حضرت ابو حبیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو وضو کرتے ہوئے دیکھا، چنانچہ انہوں نے اپنے ہاتھوں کو دھویا یہاں تک کہ انہیں میل سے صاف کیا، پھر تین مرتبہ کلی کی، تین مرتبہ ناک میں پانی ڈالا، تین مرتبہ اپنا منہ دھویا، تین مرتبہ دونوں ہاتھ کہنیوں تک دھوئے، ایک مرتبہ اپنے سر کا مسح کیا اور اپنے دونوں پاؤں ٹخنوں تک دھوئے، پھر کھڑے ہوئے اور وضو کے پچے

(۲۲) دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۲۹) باب ماجاء ان تحت کل شعرة جنبہ۔

(۲۳) نبل الاوطار (ج ۱ ص ۱۴۸)۔

(۲۴) الحدیث اخرجه الترمذی (ج ۱ ص ۱۴) فی ابواب الطهارة، باب فی وضو النبی ﷺ کیف کان، والنسائی (ج ۱ ص ۲۸) فی

الطهارة، باب عند غسل الیدین، وابو داود (ج ۱ ص ۱۶) فی کتاب الطهارة، باب صفة وضو النبی ﷺ۔ ولہن ماجہ مختصراً (ص

۳۳) فی کتاب الطهارة، باب ماجاء فی مسح الراس -

ہوئے پانی کو کترے کترے پی لیا اور پھر فرمایا کہ میں نے یہ چاہا کہ تمہیں دکھاؤں کہ آنحضرت ﷺ
وضو کس طرح تھا۔“

ومسح براسه مرة

حضرات شوانغ دیگر اعضائے وضو کی طرح مسح راس میں تثلیث کو مسنون کہتے ہیں، امام احمدی
بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ حضرات حنفیہ، مالکیہ، اور حنبلیہ تثلیث فی المسح کو مسنون نہیں مانتے، ان کے یہاں مسح راس
مرۃً واحدةً مسنون ہے۔ (۳۶)

شوانغ کا استدلال اول تو ان روایات سے ہے جن میں ”توضا رسول اللہ ﷺ ثلاثاً ثلاثاً“
مذکور ہے، وہ ثلاثاً ثلاثاً کو مفسولات اور مسح راس سب کیلئے مانتے ہیں۔

دوسرے پھر حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی روایت ابو داؤد میں ہے اس میں ”ومسح راسه ثلاثاً“
کے الفاظ نقل ہوئے ہیں۔ (۳۷)

نیز امام شافعی ”مسح راس کو دیگر اعضائے وضو پر قیاس کرتے ہیں کہ جب دوسرے اعضاء وضو میں
تثلیث مسنون ہے تو مسح راس میں بھی تثلیث کو مسنون کہا جائیگا۔

ائمہ ثلاثہ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جس میں تمام اعضائے وضو کو ذکر کرتے ہوئے
غسل ثلاث مرات کو بیان کیا گیا ہے اور وہیں مسح راس کیلئے مرۃً واحدةً کا ذکر ہے جیسا کہ حضرت ابو حنیفہ کی
اسی روایت باب میں مذکور ہے۔

ایسے ہی بخاری میں حضرت عبداللہ بن زید کی روایت میں ”مسح براسه مرة“ کا ذکر ہوا ہے۔ (۳۸)

نیز ترمذی میں حضرت ربیع بنت معوذ بن عفراء کی روایت ہے: ”انهارات النبی ﷺ يتوضا“

قالت: مسح راسه ومسح ما قبل منه وما ابر وصدغیه واذنیہ مرۃً واحدةً“ (۳۹)

(۳۶) ويحيى المفسى لابن قدامة (ج ۱ ص ۸۸)۔

(۳۷) ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۴) باب صفة وضو النبي ﷺ۔

(۳۸) بخاری (ج ۱ ص ۴۲) باب مسح الراس مرۃً۔

(۳۹) ترمذی (ج ۱ ص ۱۵-۱۶) باب ما جاء ان مسح الراس مرۃً۔

اور جہاں تک تعلق ہے حضرت عثمانؓ کی روایت کا جس میں مسح الراس ثلاثاً کا ذکر ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ خود حضرت عثمانؓ کی روایتیں وضو کے بارے میں ثلاثاً ثلاثاً کی تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں اور ان میں مسح راس مرة واحدة کو ذکر کیا گیا ہے ، چنانچہ امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ کو یہ فیصلہ کرنا پڑا :

”احادیث عثمان الصحاح کلھا تدل علی مسح الراس انه مرة فانهم ذکروا الوضوء ثلاثاً وقلوا فیھا ومسح راسه ولم یذکروا عدداً کما ذکروا فی غیره“ (۳۰) لہذا مسح راس ثلاث مرات کی روایات حجت نہ ہوگی اور ان کو ضعیف کہا جائیگا - (۳۱) اسی طرح توحاً ثلاثاً ثلاثاً والی روایات باعتبار اکثر اعضاء وضو وارد ہوئی ہیں مسح راس اس میں داخل نہیں۔

رہا مسح راس کا دیگر اعضاء وضو پر قیاس تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے مسح راس کو دیگر مسوحات پر قیاس کرنا چاہیے ، چنانچہ مسح علی الجبیرہ اور مسح علی الخفین کسی میں بھی تہلیث مسنون نہیں اس لیے مسح راس میں بھی تہلیث مسنون نہ ہونی چاہیے۔

صاحب ہدایہ نے تو یہاں تک کہا ہے کہ اگر مسح راس میں تہلیث کو اختیار کیا گیا تو مسح باقی نہ رہیگا غسل بن جائیگا ، چونکہ زیر بحث وہ تہلیث ہے جو ہر مرتبہ ماء جدید کے ساتھ ہو ورنہ ایک پانی سے ثلاث مسحات مسح واحد کی تکمیل کیلئے اگر کئے جائیں تو ہم بھی اس کا انکار نہیں کرتے ، بلکہ امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت جو حسن بن زیادؒ سے مروی ہے اسی کے مطابق ہے اور حضرات شوافع بھی اس کو مست نہیں کہتے ۔ وہ تو مسح راس ثلاث مرات بمیاء مختلفہ کو مسنون کہتے ہیں - (۳۲)



بخاری وعن عبد اللہ بن زید أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم نوحاً
وأنه مسح رأسه بماء غير فضل يديه رواه الترمذي ورواه مسلم مع زوائد
”حضرت عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو وضو کرتے

(۳۰) ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۵) - (۳۱) دیکھئے المعنی لابن قدامہ (ج ۱ ص ۸۸)۔

(۳۲) دیکھئے ہدایہ مع شرح فتح القدير (ج ۱ ص ۲۹، ۳۰)۔

(۳۳) الحدیث اخرجه مسلم (ج ۱ ص ۱۲۳) فی الطہارۃ ، باب اخر فی صفة الوضوء - والترمذی (ج ۱ ص ۱۶) فی الطہارۃ ، باب

ما جاء انه ياخذ لراسه ماء جديداً - وابو داؤد (ج ۱ ص ۱۶) فی الطہارۃ ، باب صفة وضوء النبي ﷺ - والدارمی (ج ۱ ص ۱۹۳) فی

الطہارۃ ، باب كان رسول الله ﷺ ياخذ لراسه ماء حارياً۔

ہوئے دیکھا، چنانچہ آپ ﷺ نے اپنے سر کا مسح اس پانی سے کیا جو ہاتھ کا بچا ہوا نہ تھا۔ (یعنی نیا پانی لیکر مسح کیا)۔“

مسح راس کیلئے اخذماء جدید ضروری ہے یا نہیں

مسح راس کیلئے اخذماء جدید ضروری ہے یا نہیں، اس میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

شوافع کے نزدیک مسح راس کیلئے اخذماء جدید ضروری ہے جبکہ حنفیہ کے یہاں اخذماء جدید ضروری

نہیں، بلل یدین سے مسح جائز ہے۔ (۴۴)

حضرات شوافع کا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی زیر بحث روایت سے ہے:

”انہ رای النبی ﷺ توضحاً، وانہ مسح راسہ بماء غیر فضل یدیدہ۔“

حنفیہ کا استدلال درج ذیل روایات سے ہے:

① حضرت ربیع بنت معوذگی روایت ہے ”ان النبی ﷺ مسح براسہ من فضل ماء کان فی یدہ“ (۴۵)

② دوسری روایت میں ہے: ”ومسح راسہ ببلل یدیدہ“

③ روی عن علی وابن عمر وابی امامة ”فیمن نسی مسح راسہ اذا وجد بللاً فی لحيته اجزاه ان یمسح

راسہ بذلک البلل“ (۴۶)

④ عن الحسن قال: ”اذا نسیت المسح بالراس فوجدت فی لحيتك بللاً فامسح بهاراسک“ (۴۷)

ان روایات و آثار سے معلوم ہوا کہ مسح راس کیلئے اخذماء جدید ضروری نہیں۔

نیز عبداللہ بن زیدؓ کی اس روایت کو بعض طرق میں ”انہ مسح راسہ بماء غیر فضل یدیدہ“ کے

الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے، یعنی بجائے ”غیر“ (بالیاء) کے لفظ ”غیر“ (بالباء) منقول ہے، لفظ

”غیر“ ماضی کا صیغہ ہو سکتا ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے اور اس کو ”بماء غیر فضل یدیدہ“ بھی

پڑھ سکتے ہیں اس وقت غیر فضل یدیدہ مرکب اضافی ماء کی صفت بنے گا اور مجرور ہوگا اور معنی ہونگے یدین

کے فالتو (گر جانے والے) پانی کے بعد جو پانی کی تری باقی تھی اس سے مسح کیا اور اس وقت یہ روایت

(۴۴) دیکھئے معارف السنن - (ج ۱ ص ۱۸۰)۔

(۴۵) ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۴) باب صفة وضوء النبی ﷺ۔

(۴۶) دیکھئے حاشیة الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۶۶)۔

(۴۷) مصنف عبدالرزاق (ج ۱ ص ۱۴) باب من نسی المسح وفی لحيته بلل۔

ہمارے موافق اور شوافع کے خلاف ہو جاتی ہے اور اگر ”غبر“ صیغہ ماضی کا ہو تو ”فضل یدیدہ“ یا مرفوع ہے اور معنی ہیں ”بماء ترکہ فضل یدیدہ“ یعنی فالتو پانی جو گر گیا ہے اس کے بعد یدین پر جو تری رہ جاتی ہے اس سے مسح کرنا جائز ہے، یا منصوب بنزع الخافض ہے اور معنی ہیں ”بماء بقی من فضل یدیدہ“ اور یا مجرور ہے اور ”غبر من فضل یدیدہ“ کے معنی ہیں، منصوب میں خافض کا نزع معتبر تھا یہاں نزع کا اعتبار نہیں کیا گیا، اس صورت میں بھی ”غبر“ ”بقی“ کے معنی میں ہوگا اور ان دو صورتوں میں بھی فضل یدین سے مراد بلل یدین ہے، (۴۸) یہ مرفوع و منصوب اور مجرور کی تفصیل ”غبر“ کو فعل ماضی ماننے کی صورت میں ہے۔

اور اگر یہ روایت لفظ ”غبر“ کے ساتھ ہی صحیح قرار دی جائے، جیسا کہ علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے کہ ”غبر“ والی روایت میں تصحیف ہوئی ہے۔ (۴۹) تب بھی یہ روایت ہمارے خلاف نہیں، چونکہ ہم بلل یدین سے جواز مسح کے قائل ہیں، اخذاء جدید کے منکر نہیں، بلکہ اس کو افضل کہتے ہیں تو دونوں صورتیں ہمارے یہاں جائز ہے اس لیے زیادہ سے زیادہ احد الجائزین کا ثبوت ہوگا جو ہمارے خلاف نہیں، چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے کہ اس حدیث سے اس بات پر استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ ماء مستعمل سے طہارت حاصل نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہاں فقط مسح اس کیلئے اخذاء جدید کا ذکر ہے اور اس سے مسح اس کیلئے ماء جدید کا اشتراط لازم نہیں آتا۔ (۵۰)



﴿ وَعَنْ أَبِي أُمَامَةَ ذَكَرَ وَضُوءَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَكَانَ يَمْسَحُ الْمَاقِينَ وَقَالَ الْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ رَوَاهُ ابْنُ مَاجَهَ وَأَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَذَكَرَ إِسْحَاقُ بْنُ حَمَادٍ ﴾

(۴۸) دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۶۵)۔

(۴۹) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۸۰)۔

(۵۰) شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۲۳)۔

لَا أَدْرِي الْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ مِنْ قَوْلِ أَبِي أَمَامَةَ أَمْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (۱۸)

”حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کے وضو کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ آپ ﷺ آنکھ کے گوشوں کو بھی ملا کرتے تھے اور کہا کہ دونوں کان بھی سر میں داخل ہیں۔“

مسئلہ مسح اذین اور اختلاف فقہاء

وضو میں اذین کا غسل کیا جائیگا یا مسح، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ زہری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اذین وجہ میں داخل ہے۔ لہذا ان کے نزدیک غسل وجہ کے ساتھ اذین کا بھی غسل ہوگا۔

ابن شریح رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وجہ اور راس دونوں میں داخل ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک ”یغسلان مع الوجه ویمسحان مع الراس“ کا حکم ہے۔

امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک باطن اذین وجہ میں داخل ہیں اور ظاہر اذین راس میں، لہذا باطن اذین کا وجہ کے ساتھ غسل ہوگا اور ظاہر اذین کا راس کے ساتھ مسح ہوگا۔

اور باقی جمہور فقہاء، ائمہ مذاہب اربعہ مثل مسح راس کے اذین کیلئے بھی صرف مسح کے قائل ہیں، مگر پھر جمہور کے آپس میں یہ اختلاف ہوا ہے کہ مسح اذین کیلئے اخذماء جدید کی ضرورت ہے یا مسح راس کیلئے جو پانی لیا جاتا ہے اسی سے اذین کا مسح کیا جائیگا۔

چنانچہ حضرات شوافع اذین کیلئے اخذماء جدید کے قائل ہیں، جبکہ حنفیہ ماء راس کو مسح اذین کیلئے کافی سمجھتے ہیں وہ اخذماء جدید کے قائل نہیں۔

باقی امام مالک اور امام احمد کے مذہب کے نقل کے سلسلہ میں اقوال میں شدید اختلاف ہے، لیکن حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا فرماتے ہیں کہ اکثر کتب کی مراجعت کے بعد میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ امام احمد اور امام ابو حنیفہ کا مذہب ایک ہے اور امام مالک اور امام شافعی کا مسلک ایک جیسا ہے۔ (۱)

(۵۱) الحدیث الخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۱۶) فی ابواب الطهارة، باب ماجاء ان الاذنین من الراس - وابو داود (ج ۱ ص ۱۸) فی کتاب الطهارة، باب صفة وضو النبی ﷺ، وابن ماجہ (ص ۳۵) فی کتاب الطهارة، باب الاذنان من الراس - واحمد فی مستدرج (ص ۲۵۸ - ۲۶۸)۔

(۱) مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے اوجز المسائلک (ج ۱ ص ۲۳۹) نیز دیکھئے تحفة الاحوذی (ج ۱ ص ۳۸)۔

امام زہریؒ کی دلیل

امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے ہے :

”قالت : كان رسول الله ﷺ يقول : في سجود القرآن بالليل ، يقول في السجدة مراراً : سجد وجهي للذي خلقه وشق سمعه وبصره بحوله وقوته.“ (۲)

اس روایت میں جس طرح بھر کی اضافت وجہ کی طرف کی گئی ہے اسی طرح سمع کی اضافت بھی وجہ کی طرف کی گئی ہے تو جیسے بھر وجہ میں داخل ہے ایسے ہی سمع کو بھی وجہ میں داخل کہیں گے ، لہذا وجہ کے ساتھ اذنین کا بھی غسل ہوگا۔

ابن شریح اور شعبی کی دلیل

ابن شریحؒ اور شعبیؒ نے ایک تو حضرت عائشہؓ کی اسی روایت کو پیش نظر رکھا اور اس کے ساتھ وہ ”الاذنان من الراس“ والی روایت پر بھی عمل کرتے ہیں ، چنانچہ وہ غسل اور مسح دونوں کے قائل ہوئے۔

حضرات شافعیہ کی دلیل

حضرات شافعیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن زید انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں : ”رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ فاخذ ماءً لاذنيه خلف الماء الذي مسح به رأسه“ (۳) اس روایت میں تصریح ہے کہ آپ ﷺ نے مسح اذنین کیلئے ماء جدید لیا۔

حضرات حنفیہ کے دلائل

حضرات حنفیہ کا استدلال ذیل روایات سے ہے :

① ”عن الربيع بنت معوذ بن عفراء رضی اللہ عنہا ، انهارات النبي ﷺ يتوضأ ، قالت : مسح راسه ومسح ما اقبل منه وما ادبر وصدغیه واذنيه مرة واحدة“ (۴)

(۲) ابو داود (ج ۱ ص ۲۰۰) باب ما يقول اذا سجد۔

(۳) مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۱۵۱)۔

(۴) ترمذی (ج ۱ ص ۱۵ - ۱۶) باب ماجاء ان مسح الراس مرة۔

یہاں ”مرۃ واحده“ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ راس اور اذنین دونوں کا مسح براء واحد کیا گیا ہے اور اذنین مسح کے حکم میں راس کے ساتھ شریک ہیں۔

⑤ ”عن ابن عباس قال: توجوا رسول اللہ ﷺ فغرف غرفة فتمضمضوا واستنشقوا ثم غرف غرفة فغسل وجهه ثم غرف غرفة فغسل يده اليمنى ثم غرف غرفة فغسل يده اليسرى ثم مسح براسه واذنيه باطنهما بالسباحتين و ظاهرهما بابهاميه“ (۵)

اس حدیث میں مسح راس و اذنین کو ساتھ ساتھ ذکر کیا ہے جس سے متبادر یہی ہے کہ دونوں کا مسح براء واحد ہوا ہے۔

⑥ ”عن عبد اللہ الصنابحی، ان رسول اللہ ﷺ قال: اذا توجوا العبد المؤمن (الی ان قال) فاذا مسح براسه خرجت الخطايا من راسه حتى تخرج من اذنيه“ ---

اس روایت میں اذنین کو راس کے تابع قرار دیا گیا ہے، اس سے بھی ظاہر یہی ہے کہ دونوں کا مسح براء واحد ہوا ہے۔

⑦ نیز حضرت ابو امامہؓ کی حدیث باب حفیہ کی ایک مضبوط دلیل ہے جس میں ”الاذنان من الراس“ فرمایا گیا ہے، لہذا اذنین کیلئے ماء جدید کی ضرورت نہیں۔

زیر بحث روایت پر اعتراضات اور ان کے جوابات

حضرت ابو امامہؓ کی اس روایت پر تین اعتراضات کئے گئے ہیں: پہلا اعتراض امام ترمذی نے اس روایت کی سند پر کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: ”هذا حدیث لیس اسنادہ بذاک القائم“ (۶) چونکہ اس کی سند میں ایک راوی شہر بن حوشب ہیں جو متکلم فیہ ہیں اس لیے اس روایت سے استدلال درست نہ ہوگا۔ دوسرا اعتراض امام ترمذی اور امام ابو داؤد نے کیا ہے (۷) کہ حماد کہتے ہیں: ”لا ادري“ الاذنان من الراس“ من قول ابی امامة ام من قول رسول اللہ ﷺ لہذا اس روایت کے مرفوع ہونے میں شبہ

(۵) اخرج هذه الرواية والتي تليها النسائي في سننه (ج ۱ ص ۲۹) وبوب عليهما باب مسح الاذنين مع الراس وما يستدل به علي انهما من الراس -

(۶) ترمذی (ج ۱ ص ۱۶)۔

(۷) ترمذی حوالہ بالا، ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۸)۔

ہو گیا، اس لیے یہ قابل استدلال نہیں۔

تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اگر مان لیں کہ یہ حضور ﷺ ہی کا قول ہے تب بھی یہ بیان خلقت کیلئے ہے حکم شرعی کلیان مراد نہیں۔

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بیشک شہر بن حوشب ایک مختلف فیہ راوی ہیں لیکن جہاں ان پر بعض محدثین نے جرح کی ہے وہاں بہت سارے محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے، چنانچہ امام احمد بن حنبل اور امام الجرح والتعديل یحییٰ بن معین نے ان کو ثقہ کہا ہے۔ (۸) اس لیے ان کی روایت حسن کے درجہ سے کم نہیں، چنانچہ خود امام ترمذی "ابواب الدعوات میں شہر بن حوشب کی ایک روایت نقل کر کے فرماتے ہیں: "هذا حدیث حسن صحیح" (۹)

ایسے ہی امام ترمذی نے حضرت فاطمہ کے مناقب بیان کرتے ہوئے حضرت ام سلمہ کی ایک روایت نقل کی ہے جو شہر بن حوشب کی سند سے مقول ہے اور پھر اس کو "حسن صحیح" کہا ہے، نیز فرماتے ہیں: "وهو احسن شی روی فی هذا الباب" (۱۰)

علاوہ ازیں یہ روایت شہر بن حوشب کے طریق کے علاوہ اور دوسرے طرق سے بھی مروی ہے، لہذا جب اس روایت کا مدار شہر بن حوشب پر نہیں تو پھر اس کو رد کرنا کیونکر درست ہو سکتا ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اول تو ابن ماجہ میں حضرت ابو امامہ غہبی کی روایت میں اس کی تصریح موجود ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے، وہاں یہ اشتباہ موجود نہیں (۱۱) اس کے علاوہ علامہ زیلعی "نصب الراية میں فرماتے ہیں کہ یہ روایت آٹھ صحابہ سے مروی ہے جو اس کو مرفوعاً روایت کرتے ہیں۔ (۱۲) اور ان میں سے بعض روایات نہایت قوی اور مضبوط سند کے ساتھ

(۸) دیکھئے نصب الراية (ج ۱ ص ۱۸)۔

(۹) ترمذی (ج ۲ ص ۱۸۵) باب ماجاء فی جامع الدعوات عن رسول اللہ ﷺ۔

(۱۰) ترمذی (ج ۲ ص ۲۲۶) ماجاء فی فضل فاطمة رضی اللہ عنہا۔

(۱۱) چنانچہ ابن ماجہ میں حضرت ابو امامہ کی روایت یوں ہے: "عن ابی امامة أن رسول اللہ ﷺ قال: الاذنان من الراس (ج ۱ ص ۳۵)

باب الاذنان من الراس۔

(۱۲) دیکھئے نصب الراية (ج ۱ ص ۱۸)۔

مردی ہیں۔ (۱۲) اور اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ یہ حضرت ابو امامہؓ کا قول ہے تب بھی چونکہ یہ غیر مدرک بالقیاس ہے اس لیے حدیث مرفوع ہی کے حکم میں ہوگا۔ (۱۳) اور تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ظاہر ہے آپ ﷺ کی بعثت بیان احکام شرعیہ کیلئے ہے بیان خلقت کیلئے نہیں، بالخصوص جبکہ اذنین کا راس کے ساتھ مخلوق ہونا محتاج بیان بھی نہیں۔

بیان خلقت کیلئے نہیں، بالخصوص جبکہ اذنین کا راس کے ساتھ مخلوق ہونا محتاج بیان بھی نہیں۔

نیز قیاس سے بھی حفیہ کے مسک کی تائید ہوتی ہے، جیسا کہ مسائل احرام سے ظاہر ہے کہ مرد کا احرام راس میں ہوتا ہے چنانچہ راس کی طرح اذنین کو کھلا رکھنا بھی ضروری ہے اور عورت کا احرام چہرے میں ہوتا ہے تو اس کیلئے ستر راس کے ساتھ ستر اذنین بھی جائز ہے تو جس طرح اس حکم شرعی میں ”الاذنان من الراس“ پر عمل ہوا ہے مسح راس میں بھی ایسے ہی ہوگا۔

امام زہریؒ وغیرہ کی دلیل کا جواب

باقی امام زہریؒ وغیرہ نے جو اپنے استدلال میں اس حدیث ”سجد وجہی للذی خلقہ وشنق سمعہ وبصرہ“ کو پیش کیا تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں وجہ سے مراد ذات ہے جیسے کہ قرآن مجید کی اس آیت ”کل شیء ہالک الا وجہہ“ میں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ سجدہ صرف وجہ ہی سے ادا نہیں ہوتا بلکہ اس میں دوسرے اعضا کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔

اور یا یہ کہیں کہ یہاں سماع کی اضافت قرب کی بنا پر وجہ کی طرف کی گئی ہے، چنانچہ بسا اوقات شیء کی اضافت مایقارہ کی طرف کرتے ہیں اگرچہ وہ اس میں داخل نہیں ہوتا۔ (۱۵)

شافعیہ کی دلیل کا جواب

ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؒ کی روایت سے تھا جس میں مسح اذنین کیلئے ماء جدید کا ذکر

(۱۲) چنانچہ عبداللہ بن زیدؒ کی روایت ہے جس کی تخریج ابن ماجہ نے کی ہے اس کے متعلق علامہ زیلعیؒ ”نصب الراية (ج ۱ ص ۱۹) میں فرماتے ہیں: ”وهذا مثل اسناد فی الباب لانتصاليه وثقة رواه، فابن ابی زائدة، وشعبة، وعباد احتج بهم الشیخان، حبيب ذكر، ابن حبان فی الثقات فی اتباع التابعین وسويد بن سعید احتج به مسلم، واللہ اعلم۔“

(۱۳) الكوكب الدرر (ج ۱ ص ۶۸)۔

(۱۵) دیکھئے المجموع شرح الملبد (ج ۱ ص ۳۱۵)۔

تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بیان جواز پر محمول ہے۔ (۱۶)
 اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے آپ ﷺ کے ہاتھ پر تری باقی نہ رہی ہو، اس لیے ماء جدید
 لینے کی ضرورت پیش آئی ہو۔ (۱۷) اور یہ ہمارے ہاں بھی مشروع ہے۔



﴿ وَعَنْ عَمْرٍو بْنِ شَعِيبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 يَسْأَلُهُ عَنِ الْوُضُوءِ فَأَرَاهُ ثَلَاثًا ثَلَاثًا ثُمَّ قَالَ هَكَذَا الْوُضُوءُ فَمَنْ زَادَ عَلَيَّ هَذَا فَقَدْ آسَأَ
 وَتَعَدَّى وَظَلَمَ رَوَاهُ النَّسَائِيُّ وَأَبْنُ مَاجَةَ وَرَوَى أَبُو دَاوُدَ مَعْنَاهُ (۱۸) ﴾

”ایک وہابی رسول اللہ ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور آپ ﷺ سے وضو کی کیفیت
 پوچھی، چنانچہ آپ ﷺ نے اسے اعضاء وضو کو تین تین مرتبہ دھو کر دکھلایا اور فرمایا وضو اس طرح ہے
 لہذا جس نے اس پر زیادہ کیا اس نے برا کیا، تعدی کی اور ظلم کیا“

فقد آسأ

یعنی اس نے سنت کو ترک کر کے برا کیا۔

تعدی

یعنی زیادت علی الثلاثہ کر کے اس نے حدود سنت سے تجاوز کیا۔

(۱۶) چنانچہ حافظ زلیعی فرماتے ہیں: ”وما ذهب اليه اصحابنا اولی لکثرة روايته وتعدد طرقه“ والتجديد انما وقع بياناً للجواز ”نصب
 الرايه (ج ۱ ص ۲۲)۔

(۱۷) دیکھئے فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۵)۔

(۱۸) الحديث اخرجه النسائي (ج ۱ ص ۳۳) في الطهارة، باب الاعتداء في الوضوء - وابن ماجه (ص ۳۳) في الطهارة، باب ماجاء
 في القصد في الوضوء وكراهية التعدى فيه، و ابو داود (ج ۱ ص ۱۸) في الطهارة، باب الوضوء ثلاثا ثلاثا، واحمد في مسنده (ج ۲
 ص ۱۸۰)۔

ظلم
یعنی رسول اللہ ﷺ کی سنت کے خلاف عمل کر کے اس نے اپنے نفس پر ظلم کیا، یا یہ مطلب ہے کہ تین سے زائد مرتبہ دھو کر اپنے آپ کو تعب اور مشقت میں ڈالنے کے علاوہ کوئی نیک کام نہیں کیا کہ جس پر اس کو ثواب ملتا اور یا یہ مطلب ہے کہ بغیر کسی فائدہ کے پانی ضائع کر کے اس نے ظلم کیا۔ (۱۹)

لیکن یہ وعید اس وقت ہے جبکہ ثلاث مرات کو وہ سنت نہ سمجھتا ہو، یا بلا ضرورت زیادت علی الثلاث کا مرتکب ہو رہا ہو، اس لیے اگر ثلاث مرات کے سنت ہونے کا اعتقاد بھی ہو اور کسی عارض کیوجہ سے ضرورتاً زیادت علی الثلاث کو اختیار کرے تب کوئی مضائقہ نہیں۔



﴿وَعَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ الْوَضُوءَ شَيْطَانًا يُقَالُ لَهُ الْوَلْهَانُ فَاتَّقُوا وَسْوَاسَ الْمَاءِ ارْوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبْنُ مَاجَةَ وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ وَلَيْسَ إِسْنَادُهُ بِالْقَوِيِّ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ لِأَنَّا لَا نَعْلَمُ أَحَدًا أَسْنَدَهُ غَيْرَ خَارِجَةً وَهُوَ لَيْسَ بِالْقَوِيِّ عِنْدَ أَصْحَابِنَا (۲۰)﴾

”رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ وضو کا ایک شیطان ہے جسے ”ولہان“ کہا جاتا ہے، لہذا پانی کے وسوسہ سے بچو“

لفظ ”ولہان“ کی تحقیق

”ولہان“ ”ولہ یولہ ولہا ولولہانا“ باب سماع سے آتا ہے اور باب سماع کا مصدر ہے، اس کے

(۱۹) مرقاة (ج ۲ ص ۲۳)۔

(۲۰) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۱۹) فی ابواب الطہارۃ، باب کراهیۃ الاسراف فی الوضوء - وابن ماجہ (ص ۳۳) فی

کتاب الطہارۃ، باب ماجاء فی القصد فی الوضوء وکراهیۃ التعدی فیہ، واحمد فی مسنده (ج ۵ ص ۱۳۶) والحاکم فی المستدرک (

ج ۱ ص ۱۶۲)

معنی عقل کے چلے جانے اور غایت عشق کی وجہ سے حیران اور متحیر ہونے کے آتے ہیں اور یہ اس شیطان کو کہا جاتا ہے جو وضو میں وسوسے ڈالتا ہے تو چونکہ یہ شیطان بھی یا تو متوضی کے دل میں وسوسہ ڈالنے کیلئے شدت حرص میں مبتلا ہوتا ہے اس لیے ولہان کہلاتا ہے اور یا متوضی کو حیرت اور پریشانی میں مبتلا کر دیتا ہے چنانچہ پھر اسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ فلان عضو پر ٹھیک سے پانی پہنچا ہے یا نہیں؟ اور فلان عضو کو ایک مرتبہ دھویا ہے یا دو مرتبہ؟ تو اس لیے اس کو ولہان کہا گیا ہے، ولہان مصدر یا تو اسم فاعل کے معنی میں ہے اور یا مبالغتہً اس کا حمل ذات پر کر دیا گیا ہے جیسے ”زید عدل“ میں ہے۔ (۲۱)



﴿ وَعَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَوَضَّأَ مَسَحَ وَجْهَهُ بِطَرَفِ ذُو يَدَيْهِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (۲۲) ﴾

”حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ جب آپ ﷺ وضو فرماتے تو اپنے کپڑے کے کونے سے اپنا منہ پونچھتے۔“

وضو کے بعد منديل کا استعمال

وضو کے بعد منديل کا استعمال جائز ہے یا مکروہ؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور صحابہ، تابعین اور فقہاء کے یہاں منديل کا استعمال جائز ہے، البتہ علامہ نووی فرماتے ہیں کہ ہمارے اس بارے میں پانچ اقوال مقول ہیں: ❶ ترک منديل مستحب ہے، اسی قول کو علامہ نووی نے صحیح قرار دیا ہے۔ ❷ استعمال منديل مکروہ ہے۔ ❸ مباح ہے یعنی استعمال منديل اور اس کا ترک دونوں برابر ہیں۔ ❹ منديل کا استعمال مستحب ہے ❺ سردی میں استعمال کرنا جائز ہے اور گرمی میں استعمال مکروہ ہے۔

جبکہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ، عبد الرحمن بن ابی لیلیؓ، سعید بن المسیبؓ، ابراہیم نخعیؓ، مجاہدؓ،

(۲۱) رکعتی مرقاة (ج ۲ ص ۲۵)۔

(۲۲) الحدیث اخرجه الترمذی (ج ۱ ص ۱۸) فی ابواب الطہارۃ، باب المنديل بعد الوضوء۔

اور ابو العالیہؒ وضو کے بعد مندریل کے استعمال کو مکروہ کہتے ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے یہ منقول ہے کہ مندریل کا استعمال وضو میں مکروہ اور غسل میں جائز ہے۔ (۲۳)
 قائلین کراہت کی دلیل بخاری میں حضرت میمونہؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے غسل فرمایا تو
 آپ ﷺ کی خدمت میں ایک کپڑا پیش کیا گیا لیکن آپ ﷺ نے قبول نہیں فرمایا۔ (۲۴)
 نیز یہ حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ چونکہ قیامت کے دن وضو کا پانی وزن کیا جائیگا اس لیے اسے تولیہ
 وغیرہ سے خشک نہیں کرنا چاہیے۔ (۲۵)

جمہور کا استدلال ایک تو اسی حضرت معاذؓ کی روایت سے ہے، ایسے ہی اس کے متصل بعد
 حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت ہے: "قالت: کانت لرسول اللہ ﷺ خرقة ینشف بها اعضاءہ
 بعدالوضوء"

اس روایت سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کی عادت مبارکہ یہی تھی کہ آپ ﷺ
 بالعموم وضو کے بعد تولیہ استعمال فرماتے تھے اور اس سے اعضاء وضو کو خشک فرمایا کرتے تھے۔

لیکن یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، چنانچہ پہلی روایت کی سند میں رشید بن سعد اور
 عبدالرحمن بن انعم افریقی دو راوی ہیں، جن کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "یضعفان فی الحدیث"
 (۲۶) اور دوسری روایت کی سند میں ابو معاذ ایک راوی ہیں جن کے متعلق
 امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "یقولون ہوسلیمان بن ارقم وهو ضعیف عند اهل الحدیث" (۲۷) ابو
 معاذ سے اگر واقعی سلیمان بن ارقم مراد ہیں تو بلاشبہ محدثین کے یہاں یہ ضعیف اور متروک ہیں، لیکن
 حضرت عائشہؓ کی یہی روایت مستدرک حاکم میں مذکور ہے اور امام حاکمؒ ابو معاذ راوی کے متعلق
 جزم کے ساتھ فرماتے ہیں: "ابو معاذ هذا هو الفضل بن میسرۃ بصری روی عنہ یحییٰ بن سعید
 واثنیٰ علیہ" اور حافظ ذہبیؒ نے بھی امام حاکم کے قول کی تصدیق کی ہے۔ (۲۸) اس سے معلوم ہوا

(۲۳) دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۳۶۱-۳۶۲)۔

(۲۴) دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۱) باب نفص الیدین من غسل الجنابة۔

(۲۵) دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۱۸)۔

(۲۶) حوالہ ۱۱۔

(۲۷) حوالہ ۱۱۔

(۲۸) دیکھئے المستدرک مع التلخیص (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

کہ یہاں روایت کی سند میں ابو معاذ سے سلیمان بن ارقم جو متروک ہیں مراد نہیں ہیں بلکہ ان سے مراد فضل بن میسرہ ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی نے بھی اس پر جزم نہیں کیا ہے کہ ابو معاذ سے مراد سلیمان بن میسرہ ہیں بلکہ ”یقولون ہو سلیمان بن ارقم“ کی تعبیر اختیار کی ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان کی ذاتی تحقیق نہیں ہے، لہذا اس تحقیق کے پیش نظریہ روایت بہر حال قابل استدلال ہے، نیز چونکہ یہ روایت متعدد طرق سے مروی ہے (۲۹) اس لیے بھی قابل قبول ہے۔

اور جہاں تک تعلق ہے حضرت میمونہؓ کی روایت کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک جزئی واقعہ ہے جس میں کئی احتمالات ہیں، اس لیے اس واقعہ سے استعمال مندریل کی کراہت پر استدلال درست نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے حصول برودت کیلئے مندریل استعمال نہ کیا ہو، یا یہ کہ آپ ﷺ جلدی میں تھے اس لیے کپڑا لینے سے انکار کیا اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپ ﷺ نے اس لیے رد فرمایا کہ چونکہ کپڑا میلا تھا یا یہ کہ ریشمی تھا۔

بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ درحقیقت یہ روایت جمہور ہی کی دلیل ہے کہ آپ ﷺ عام طور سے وضو اور غسل کے بعد مندریل استعمال کرتے تھے، کیونکہ اگر آپ ﷺ کی عادت مندریل استعمال کرنے کی نہ ہوتی تو غسل کے بعد آپ کی خدمت میں مندریل پیش نہ کیا جاتا۔ (۳۰)

باقی یہ کہنا کہ وضو کے پانی کا چونکہ قیامت میں وزن ہوگا اس لیے خشک نہیں کرنا چاہیے تو یہ انتہائی کمزور بات ہے کیونکہ اگر مندریل سے خشک نہ کیا جائے تو تھوڑی دیر کے بعد وہ خود بخود خشک ہو ہی جائیگا۔



(۲۹) تعدد طرق اور شواہد کیلئے دیکھئے: عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۱۹۵) کتاب الغسل، باب الوضوء قبل الغسل، نیز دیکھئے: تعلیقات

الشیخ احمد محمد شاکر علی جامع الترمذی (ج ۱ ص ۶۵) ابواب الطہارۃ، باب ماجاء فی التمندل بعد الوضوء۔

(۳۰) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶۳)۔

باب الغسل

الفصل الاول

﴿عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جَلَسَ أَحَدُكُمْ بَيْنَ شَعْبَيْهِ الْأَرْبَعِ ثُمَّ جَهَدَهَا فَقَدْ وَجِبَ الْغُسْلُ وَإِنْ لَمْ يَنْزِلْ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۱)﴾

”جناب رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جب تم میں سے کوئی شخص عورت کی چار شاخوں کے درمیان بیٹھے پھر کوشش کرے تو اس پر غسل واجب ہو گیا اگرچہ انزال نہ ہو۔“

شعبها الاربع

شعب شعبتہ کی جمع ہے قطعہ اور ٹکڑے کو کہا جاتا ہے ، لیکن یہاں پر شعب اربع سے مراد بعض کے نزدیک یدین اور رجلین ہیں ، بعض نے کہا مراد رجلین اور فخذین ہیں ، بعض نے کہا فخذین اور ساقین ہیں ، بعض نے کہا فخذین اور فرج کے دو جانب مراد ہیں اور بعض نے کہا فرج کے دو جانب اربعہ مراد ہیں اور ”جهدھا“ سے مراد ادخال حشفہ ہے - (۳۲)

(۳۱) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۴۳) فی کتاب الغسل ، باب اذا التقى الختانان ، ومسلم (ج ۱ ص ۱۵۶) فی کتاب الحيض ، باب بيان ان الجماع كان في اول الاسلام لا يوجب الغسل الا ان ينزل العنى وبيان نسخه وان الغسل يجب بالجماع ، وابرداود (ج ۱ ص ۲۸ ، ۲۹) فی کتاب الطہارۃ ، باب فی الاكسال ، والنسائی (ج ۱ ص ۳۱) فی کتاب الطہارۃ باب وجوب الغسل اذا التقى الختانان ، وابن ماجه (ص ۳۵) فی ابواب التيمم ، باب ماجاء فی وجوب الغسل اذا التقى الختانان ، واحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۲۳۶)۔

(۳۲) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۹۵)۔

جماع بغیر انزال کا حکم

حضرات صحابہؓ میں جماع بغیر انزال کے موجب غسل ہونے میں اختلاف تھا، چنانچہ ماجرین کی رائے یہ تھی کہ غسل واجب ہے انصار کہ رہے تھے کہ انزال سے غسل واجب ہوتا ہے بغیر انزال غسل واجب نہیں ہوتا۔ (۳۳) حضرت رفاعہ بن رافع کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ میں حضرت عمرؓ کی مجلس میں بیٹھا ہوا تھا کہ کسی نے آکر حضرت فاروق اعظمؓ کو یہ اطلاع دی کہ حضرت زید بن ثابتؓ مسجد میں بیٹھ کر یہ فتویٰ دے رہے ہیں کہ جماع بغیر انزال سے غسل واجب نہیں ہوتا، فاروق اعظمؓ نے حضرت زیدؓ کو طلب فرمایا اور ان سے پوچھا کہ یہ کیسا فتویٰ تم دے رہے ہو؟ حضرت زیدؓ نے عرض کیا: ”ما فعلت یا امیر المؤمنین وانما حدثنی عمومتی عن رسول اللہ ﷺ“ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا ”ای عمومتک؟“ حضرت زیدؓ نے کہا: ”ابی بن کعب، وابوایوب ورفاعة“ حضرت رفاعہ کہتے ہیں کہ اس پر حضرت عمرؓ میری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا یہ کیا کہہ رہے ہیں؟ میں نے عرض کیا: ”کننا فعلہ علی عہد رسول اللہ ﷺ“ حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ کا اجتماع بلا لیا ان میں سے سوائے حضرت علیؓ اور حضرت معاذؓ کے باقی تمام نے اس پر اتفاق کر لیا کہ جماع بغیر انزال سے غسل واجب نہیں ہوتا غسل فقط انزال سے واجب ہوتا ہے لیکن حضرت علیؓ اور حضرت معاذؓ اس پر مصر تھے کہ ”اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل“ یعنی غیوبت ششہ سے غسل واجب ہو جاتا ہے اگرچہ انزال نہ ہو، یہ دیکھ کر حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”لقد اختلفتم وانتم اهل بدر“ اس پر حضرت علیؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ ازواج مطہرات سے اس کی تحقیق کی جائے، چنانچہ حضرت حفصہ بنت عمرؓ سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے اکسال یعنی جماع بغیر انزال سے وجوب غسل اور عدم وجوب سے لاعلمی ظاہر کی، اس کے بعد حضرت عائشہؓ سے تحقیق کی گئی تو انہوں نے فرمایا: ”اذا جاوز الختانان فقد وجب الغسل“ چنانچہ باتفاق رائے فیصلہ کر لیا گیا کہ اکسال موجب غسل ہے اور صحابہ کا اختلاف اٹھ گیا، اسی موقعہ پر حضرت فاروق اعظمؓ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر کوئی شخص آئندہ جماع بغیر انزال کے بعد غسل نہیں کریگا تو اس کو سزا دی جائیگی (۳۴) اب تمام فقہائے کرام اکسال سے وجوب غسل کے قائل ہیں، صرف اہل ظاہر وجوب غسل کیلئے انزال کو موقوف علیہ کہتے ہیں۔ (۳۵)

(۳۳) دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۵۶)۔

(۳۴) دیکھئے اوجز المسائل (ج ۱ ص ۲۸۹، ۲۹۰)۔

(۳۵) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۶۰)۔

اہل ظاہر کا استدلال حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے: "عن النبی ﷺ
انہ قال: انما الماء من الماء" (۳۶) یعنی انما يجب استعمال الماء بالغسل عند خروج الماء ای

المنی -

اسی طرح مسلم میں حضرت عتبان بن مالک کا واقعہ مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ ان کے مکان پر
پہنچے اور آواز دی یہ مشغول بالجماع تھے، فوراً بغیر انزال علیحدہ ہوئے اور جلدی جلدی غسل کر کے باہر آئے
آپ ﷺ نے غسل کے آثار دیکھ کر فرمایا "اعجلنا الرجل" حضرت عتبان نے عرض کیا: "یا رسول اللہ ﷺ
ارایت الرجل یعجل عن امراته ولم یمن ماذا علیہ" آپ ﷺ نے فرمایا: "انما الماء من الماء" (۳۷)
جمہور کا استدلال اول تو حضرات صحابہ کے اجماع سے ہے جس کا ذکر اوپر آیا۔

ایسے ہی حضرت ابو ہریرہ کی حدیث باب جمہور کی دلیل ہے: "اذا جلس احدکم بین شعبہا

الاربع ثم جہدھا، فقد وجب الغسل وان لم ینزل"

ترمذی میں حضرت عائشہ کی روایت ہے: "قالت: اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فعلہ

انا ورسول اللہ ﷺ فاغتسلنا" (۳۸)

یہ روایات جمہور کیلئے حجت ہیں اور انہی کی بنا پر وہ آسماں کو موجب غسل کہتے ہیں۔

نیز جس طریقہ سے رخصت سفر میں سفر کو مشقت کا قائم مقام کر دیا گیا ہے اور تقض وضو میں نوم
کو خروج ریح کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، اسی طرح غیوبت حشفہ کو خروج منی کے قائم مقام کر دیا گیا ہے،
یہ تینوں صورتیں اقامتہ السبب مقام السبب کے قبیل سے ہیں چونکہ جماع کا وقت لذت کا وقت ہوتا ہے
اور مخرج منی نظروں سے غائب ہوتا ہے، اس لیے بعض اوقات مادہ منویہ کی قلت کے سبب خروج منی کے
باوجود احساس نہیں ہوتا اس لیے غیوبت حشفہ کو انزال کے قائم مقام کر دیا گیا۔

اہل ظاہر کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ "انما الماء من الماء" کا حکم ابتدائے اسلام میں تھا
بعد میں فسوخ ہو گیا، چنانچہ ترمذی میں حضرت ابی بن کعب کی روایت ہے فرماتے ہیں: "انما كان الماء

(۳۶) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۵۵) باب بیان ان الجماع کان فی اول الاسلام لا یوجب الغسل الا ان ینزل المنی ویبان نسخہ وان
الغسل یجب بالجماع۔

(۳۷) حوالہ بالا۔

(۳۸) ترمذی (ج ۱ ص ۳۰) باب ماجاء اذا التقى الختانان وجب الغسل۔

من الماء رخصة في اول الاسلام ثم نهى عنها“ (۳۹)

ایسے ہی مسند احمد میں حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے: ”قال: ناداني رسول الله ﷺ وأنا على بطن امراتي فقمتم ولم انزل فاغتسلت وخرجت الى رسول الله ﷺ فاخبرته انك دعوتني وأنا على بطن امراتي فقمتم ولم انزل فاغتسلت، فقال رسول الله ﷺ لا عليك، الماء من الماء، قال رافع: ثم امرنا رسول الله ﷺ بعد ذلك بالغسل“ (۴۰)

ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر مقبول ہے: ”انما الماء من الماء في الاحتلام“ (۴۱) اس کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں: ایک یہ کہ ”انما الماء من الماء“ کا حکم جماع کیلئے باقی نہیں رہا جماع کے حق میں یہ فسوخ ہو چکا ہے اب یہ حکم صرف احتلام کیلئے باقی ہے یعنی احتلام میں جب تک نجاست کا اثر کپڑے پر ظاہر نہ ہو تو غسل واجب نہیں ہوتا اگرچہ احتلام یاد بھی ہو اور دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ ابتدا ہی سے یہ حکم احتلام کیلئے تھا جماع کیلئے تھا ہی نہیں لیکن صحیح پہلا مطلب ہے کیونکہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت جو اوپر مذکور ہوئی اس میں تصریح ہے کہ یہ حکم حالت یقظہ میں ہے۔



﴿ وعن * أم سلمة قالت °

قالت أم سلمة يا رسول الله إن الله لا يستحي من الحق فهل على المرأة من غسل إذا
أحتملت قال نعم إذا رأت الماء فغطت أم سلمة وجهها وقالت يا رسول الله أو تعتم

(۳۹) ترمذی (ج ۱ ص ۲۱) باب ماجاء ان الماء من الماء۔

(۴۰) مسند احمد (ج ۳ ص ۱۳۳)۔

(۴۱) ترمذی (ج ۱ ص ۲۱)۔

الْمَرْأَةُ قَالَ نَعَمْ تَرَبَّتْ بَيْنِكَ فِيمَ يُشَبِّهَهَا وَلَدَهَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۲)
 وَزَادَ مُسْلِمٌ بِرِوَايَةِ أُمِّ سَلِيمٍ أَنَّ مَاءَ الرَّجُلِ غَلِيظٌ أبيضٌ وَمَاءَ الْمَرْأَةِ رَقِيقٌ أَصْفَرٌ قَرِينٌ
 أَيِّهِنَّ عَلَا أَوْ سَبَقَ يَكُونُ مِنْهُ الشَّبَهُ

”حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضرت ام سلیم رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! اللہ تعالیٰ حق کے معاملہ میں حیا نہیں کرتا (لہذا یہ بتائیے کہ) کیا عورت پر غسل واجب ہے جبکہ اس کو احلام ہو آپ ﷺ نے فرمایا ہاں جبکہ وہ پانی (مٹی) کو دیکھے، یہ سن کر ام سلمہ نے اپنا منہ (شرم کی وجہ سے) ڈھانک لیا اور کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ: کیا عورت کو بھی احلام ہوتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا ہاں: خاک آلود ہو تیرا داہنا ہاتھ، پھر اس کا بچہ اس کے مشابہ کیسے ہوتا ہے؟ اور امام مسلم نے ام سلیم کی روایت میں یہ الفاظ زائد نقل کئے ہیں کہ (آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا) مرد کی مٹی گاڑھی سفید ہوتی ہے اور عورت کی مٹی پتلی زرد ہوتی ہے، لہذا ان میں سے جو مٹی غالب ہو یا سبقت کرے (بچہ کی) مشابہت اسی کے ساتھ ہوتی ہے۔“

ان اللہ لا یتحیی من الحق
 حضرت ام سلیم نے چونکہ اس قسم کا سوال کیا ہے کہ اس کے ذکر سے حیا مانع ہوتی ہے اس لیے بطور تمہید پہلے ”ان اللہ لا یتحیی من الحق“ فرمایا تاکہ کسی کو خلاف حیا کے ارتکاب کا شبہ نہ ہو، حیا میں انقباض نفس ہوتا ہے چونکہ حیا کہتے ہیں: ”انقباض النفس عن القبائح لاجل المذمۃ“ کو اور اللہ تعالیٰ انفعال سے پاک ہے اور انقباض نفس انفعال ہی ہے اس لیے حیا کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر تاویل کے ذریعہ ہوتا

(۳۲) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۳) فی کتاب العلم، باب الحیاء فی العلم، وفی الفسل (ج ۱ ص ۳۲) باب اذا احتلمت المرأة - وفی کتاب الانبیاء (ج ۱ ص ۳۶۸، ۳۶۹) باب خلق ادم وذریئہ - وفی کتاب الادب (ج ۲ ص ۹۰۰) باب التیمم والضحک، و (ج ۲ ص ۹۰۴) باب مالایستحیی من الحق للفقہ فی الدین، ومسلم (ج ۱ ص ۱۳۶) فی الحیض، باب وجوب الفسل علی المرأة بخروج المنی منها، والترمذی (ج ۱ ص ۳۲) فی ابواب الطہارۃ، باب ماجاء فی المرأة تری فی المنام مثل ما یری الرجل، والنسائی (ج ۱ ص ۳۲) فی الطہارۃ، باب غسل المرأة تری فی منامها یری الرجل، وابو داود (ج ۱ ص ۳۱) فی الطہارۃ، باب المرأة تری ما یری الرجل، ومالک فی الموطا (ص ۳۸) فی الطہارۃ، باب غسل المرأة اذارات فی المنام مثل ما یری الرجل، وابو ماجہ فی ابواب التیمم، باب فی المرأة تری فی منامها یری الرجل -

ہے ، یعنی حیاء (انقباض نفس) کے لیے ترک لازم ہے اس لیے طزوم (حیا) بول کر اس کا لازم (ترک) مراد لیا جاتا ہے تو ”لا یستحیی“ کے معنی ”لا یترک ذکر الحق“ کے ہیں۔

او تحتم المرأة

حضرت ام سلمہؓ نے ”او تحتم المرأة“ کہہ کر احلام امراہ کا انکار کیا ہے ، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ام سلیمؓ کے سوال سے عورت کیلئے شہوت کی زیادتی کا شبہ ہوتا ہے تو حضرت ام سلمہؓ اسی کا انکار کرنا چاہتی ہیں ، یہ کہنا کہ حضرت ام سلمہؓ ازواج مطہرات میں داخل ہیں اور احلام اثر شیطانی سے ہوتا ہے اور ازواج رسول اللہ ﷺ اثر شیطانی سے محفوظ تھیں ، اس لیے حضرت ام سلمہؓ کیفیت احلام سے ناواقف تھیں صحیح نہیں ، اول تو اس لیے کہ احلام کا سبب ہمیشہ اثر شیطان نہیں ہوتا کبھی اس کا سبب مرض ہوتا ہے اور بہت دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ظروف منی جب پُر ہو جاتے ہیں تو احلام کی صورت میں منی خارج ہو جاتی ہے ، اسی لیے اخیر کی ان دونوں صورتوں میں خواب میں جماع کی کیفیت کا مشاہدہ نہیں ہوتا اور احلام ہو جاتا ہے اس واسطے حضرت ام سلمہؓ کا مطلقاً کیفیت احلام سے ناواقف ہونا مسلم نہیں۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ام سلمہؓ کافی عمر گزرنے کے بعد حضور ﷺ کی زوجیت میں آئی ہیں ، اس لیے بہت ممکن ہے کہ ازواج مطہرات میں شامل ہونے سے پہلے احلام کی کیفیت کا علم ہوا ہو۔ ایک توجیہ حضرت ام سلمہؓ کے سوال کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ عورتوں کو مردوں کی نسبت بہت کم احلام ہوتا ہے ، اس لیے ممکن ہے کہ وہ واقف نہ ہوں۔



﴿ وعن أم سلمة قالت يا رسول الله إني امرأة أشبه
ضفر رأسي أفأنقضه لغسل الجنابة فقال لا إنما بكفبك أن تحثي على رأسك
ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين رواه مسلم (۱) ﴾

(۱) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۳۹ ، ۱۵۰) فی کتاب الحيض ، باب حکم صفائر الممتسلة ، والترمذی (ج ۱ ص ۲۹) فی ابواب الطهارة ، باب هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل ، وابو داود (ج ۱ ص ۲۳) فی الطهارة ، باب المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل ، والنسائی (ج ۱ ص ۳۷ ، ۳۸) فی الطهارة ، باب ذکر ترک المرأة نفث ضفرها سباعند اغتسالها من الجنابة - وابن ماجه (ص ۲۳) فی النیعم ، باب ما جاء فی غسل النساء من الجنابة ، واحمد فی مسنده (ج ۶ ص ۳۱۳ ، ۳۱۵) -

”حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ: میں ایک عورت ہوں اپنے سر کے بال بہت مضبوط گوندھتی ہوں کیا غسل جنابت کے واسطے انہیں کھولا کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں بلکہ تمہیں یہی کافی ہے کہ تین لپس پانی لے کر اپنے سر پر ڈال لیا کرو اور پھر سارے بدن پر پانی بہایا کرو، پاک ہو جاؤ گی۔“

عورتوں کیلئے غسل واجب میں نقض صفائے کا حکم

جمہور فقہاء کے یہاں عورتوں کیلئے غسل جنابت اور غسل حیض دونوں میں نقض صفائے ضروری نہیں، اگر بالوں کے اصول تک پانی پہنچ جاتا ہے اور اگر بغیر نقض صفائے پانی بالوں کے اصول تک نہیں پہنچتا تو پھر نقض صفائے ضروری ہے، جبکہ ابراہیم نخعیؒ مطلقاً عورت کیلئے نقض صفائے کو واجب قرار دیتے ہیں، البتہ حسن بصریؒ اور طاؤسؒ کے نزدیک یہ رخصت صرف غسل جنابت میں ہے کہ اس میں نقض صفائے ضروری نہیں چونکہ وہ کثیر الوقوع ہے اور غسل حیض میں نقض صفائے ضروری ہے۔ (۲) چونکہ وہ عموماً ایک ماہ کے بعد ہوتا ہے

حضرت ابراہیم نخعیؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے: ”انہ یا مر النساء اذا اغتسلن ان ینقضن رؤسهن“ (۳)

حضرت حسن بصریؒ اور طاؤسؒ حضرت ام سلمہؓ کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں صرف غسل جنابت کا ذکر ہے حیض کا ذکر نہیں کیا گیا ہے، لیکن یہ روایت ان کے مدعی کیلئے مفید نہیں کیونکہ اسی روایت کے بعض طرق میں ”افانقضہ للحيضة والجنابة“ دونوں مذکور ہیں۔ (۴) اور قاعدہ ہے کہ روایت مشتملہ علی الزیادہ کو ترجیح ہوتی ہے اس لیے اس زیادتی کا اعتبار ہوگا اور جنابت اور حیض دونوں میں نساء کیلئے نقض صفائے لدفع المحرج ضروری قرار نہیں دیا جائیگا۔

اور حضرت ابن عمرؓ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا عورتوں کو غسل کیلئے نقض صفائے کا حکم دینا اس صورت پر محمول ہے کہ جب اصول شعر تک پانی نہ پہنچتا ہو، یا یہ کہتے کہ یہ ان کا مذہب تھا

(۲) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۵۰)۔

(۳) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۵۰) باب حکم صفائے المغتسلۃ۔

(۴) حوالہ بالا۔

اور حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ان تک نہیں پہنچی تھی اور یا یہ کہا جائیگا حضرت ابن عمرؓ کا یہ حکم علی سبیل الوجوب نہ تھا بلکہ استحباً یا احتیاطاً وہ عورتوں کو غسل کیلئے نقض صفار کا حکم دیتے تھے۔ (۵)

غسل فرض میں مرد کیلئے نقض صفار کا حکم

برایہ کہ اگر مرد بھی صفار رکھتا ہو تو اس کے لیے نقض ضروری ہے یا نہیں تو اس بارے صحیح یہی ہے کہ مردوں کیلئے نقض صفار ضروری ہے۔ (۶) چنانچہ ابو داؤد میں ایک روایت ہے: ”انهم استفتوا النبي ﷺ عن ذلك فقال اما الرجل فليغسله راسه فليغسله حتى يبلغ اصول الشعر واما المرأة فلا عليها ان لا تنقضه لغرف على راسها ثلاث غرفات بكفيها“ (۷)

نیز مردوں کے حق میں حرج بھی معدوم ہے کیونکہ ان کیلئے حلق بھی جائز ہے جبکہ عورتوں کیلئے حلق ممنوع ہے، اس لیے مردوں کیلئے نقض صفار کو ضروری قرار دیا جائیگا۔



﴿ وعن أنسٍ قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالمدِّ ويغتسلُ بالصَّاعِ إلى خمسة أمدادٍ متفقٍ عليه (۸) ﴾

”حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ایک مد (پانی) سے وضو فرماتے تھے اور ایک صاع سے پانچ مد تک (پانی) سے غسل فرمالتے تھے۔“

وضو اور غسل کیلئے شرعاً پانی کی کوئی حد مقرر نہیں ہے البتہ اس کا لحاظ کیا جائے کہ اسراف اور

(۵) دیکھئے شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۵۰)۔

(۶) دیکھئے البحر الرائق (ج ۱ ص ۵۲)۔

(۷) ابو داؤد (ج ۱ ص ۳۳) باب المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل۔

(۸) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۳۳) فی کتاب الوضوء، باب الوضوء بالمد - ومسلم (ج ۱ ص ۱۳۹) فی الحیض، باب

القدر المستحب من الماء فی غسل الجنابة - والترمذی بتحقیق الشیخ احمد محمد شاکر (ج ۲ ص ۵۰۸) فی ابواب السفر، باب قدر ما یجزی من الماء فی الوضوء۔

تقصیر سے بچتے ہوئے پانی کو خرچ کیا جائے اور رسول اللہ ﷺ کی عادت مبارکہ یہ تھی کہ آپ ﷺ باعموم ایک مد پانی سے وضو فرماتے تھے اور ایک صاع سے پانچ مد تک پانی غسل میں استعمال فرماتے تھے،

تحقیق صاع

اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہے، لیکن مد کی مقدار کیا ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک مد دو رطل کا ہے اس لیے ان کے یہاں ایک صاع آٹھ رطل کا ہوگا اس صاع کو صاع عراقی اور صاع حجازی بھی کہتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں ایک مد رطل وثلث رطل کا ہے۔ (۹) لہذا ان کے یہاں ایک صاع پانچ رطل اور ایک ثلث کا ہوگا، اس صاع کو صاع حجازی کہتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال اہل مدینہ کے تعامل سے ہے، کیونکہ ان کے درمیان اس وقت صاع حجازی

ہی رائج تھا، چنانچہ امام بیہقیؒ نے اپنی سنن میں امام ابو یوسفؒ کا ایک واقعہ نقل کیا ہے، حسین بن ولید کی

روایت ہے کہتے ہیں: ”قدم علينا ابو يوسف من الحج فاتينا فقال انى اريدان افتح عليكم بابا من العلم

اهمنى تفحصت عنه، فقد مت المدينة فسالت عن الصاع فقالوا صاعنا هذا صاع رسول الله ﷺ،

قلت لهم ما حجتكم فى ذلك؟ فقالوا ناتيک بالحجة غدا، فلما اصبحت اتانى نحو من خمسين

شيخا من ابناء المهاجرين والانصار مع كل رجل منهم الصاع تحت رداه، كل رجل منهم يخبر عن

ابيه او اهل بيته ان هذا صاع رسول الله ﷺ فنظرت فاذاهى سواء قال: فعيرته فاذا هو خمسة ارطال

وثلث بنقصان معه يسير فرأيت امرأ قويا فقد تركت قول ابى حنيفة فى الصاع واخذت بقول اهل

المدينة“ (۱۰)

اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کا صاع پانچ رطل اور ایک ثلث کا تھا۔

ایسے ہی بعض روایات میں امام مالکؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسئلہ صاع کے بارے میں ایک منظرہ

مذکور ہے، جس میں امام مالکؒ نے بطور دلیل کے ابنائے ماجرین وانصار کے یہی صاع پیش کئے تو امام ابو

(۹) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۲۰۶)۔

(۱۰) سنن بیہقی (ج ۳ ص ۱۷۱) باب ما دل علی ان صاع النبی ﷺ کان عیارہ خمسة ارطال وثلث۔

یوسف نے صاع کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک چھوڑ کر امام مالکؒ کے مسلک کو اختیار کر لیا۔ (۱۱)
 امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال نسائی میں حضرت مجاہدؒ کی روایت سے ہے: ”عن موسیٰ
 الجهنی قال اتی مجاهد بقدر حررتہ ثمانية ارطال ، فقال حدثنی عائشة ان رسول الله ﷺ كان
 يغتسل بمثل هذا“ (۱۲)
 اور دوسری روایات میں ہے کہ ”کان يغتسل بالصاع“ (۱۳) اس سے معلوم ہوا کہ صاع آٹھ
 رطل کا ہے۔

ابو داؤد میں حضرت انسؓ کی روایت ہے: ”کان النبی ﷺ يتوضا باناء يسع رطلين ويغتسل
 بالصاع“ (۱۴) اور حضرت انسؓ کی حدیث باب میں ہے ”کان النبی ﷺ يتوضا بالمد“ ان دونوں
 روایتوں کے ملانے سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ایک مد دو رطل کا ہے۔
 طحاوی ، (۱۵) بیہقی (۱۶) اور دارقطنی (۱۷) میں حضرت عائشہؓ اور حضرت انسؓ سے متعدد اسناد کے
 ساتھ روایات (اگرچہ وہ ضعیف ہیں ”ولکن بعضها يقوى بعضاً“ منقول ہیں: ”کان رسول الله ﷺ يتوضا
 بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية ارطال“
 نیز حجاج بن یوسف بطور فخریہ کہا کرتا تھا کہ میں نے صاع عمرؓ کو تمہارے سامنے پیش کیا ورنہ تم
 اس کو گم کر چکے تھے ، (۱۸) اور صاع عمرؓ کا صاع نبی کریم ﷺ کے موافق ہونا ظاہر ہے ، اس سے معلوم
 ہوا کہ صاع النبی ﷺ یہی صاع حجاجی ہے اور امام طحاوی نے ابراہیم نخعیؒ کا یہ اثر نقل کیا ہے: ”عن
 ابراهيم قال : غير ناصع عمر فوجدناه حجاجيا والحجاجي عندهم ثمانية ارطال بالبغدادی“ (۱۹)

(۱۱) دیکھئے فتح القدير (ج ۲ ص ۲۳۰)۔

(۱۲) سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۶) باب ذکر القدر الذي يكتفى به الرجل من الماء للفعل۔

(۱۳) ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۳) باب مايجرى من الماء في الوضوء۔

(۱۴) حوالہ بالا۔

(۱۵) طحاوی (ج ۱ ص ۳۷۷) باب وزن الصاع كم هو۔

(۱۶) بیہقی (ج ۳ ص ۱۶۱، ۱۷۲) باب ما دل على ان صاع النبي ﷺ كان عياره خمسة ارطال وثلاث۔

(۱۷) دارقطنی (ج ۱ ص ۹۳) باب ما يستحب للمتوضي والمغتسل ان يستعمله من الماء ، و (ج ۲ ص ۱۵۳) کتاب زکوٰۃ الفطر۔

(۱۸) دیکھئے فتح القدير (ج ۲ ص ۲۳۱)۔

(۱۹) طحاوی (ج ۱ ص ۳۷۷) باب وزن الصاع كم هو۔

اور جہاں تک تعلق ہے امام ابو یوسفؒ کے اس واقعہ کا جس کو امام بیہقیؒ نے ذکر کیا ہے تو اس واقعہ کو شیخ ابن ہمامؒ نے غیر معتبر قرار دیا ہے ، ایک تو اس وجہ سے کہ یہ روایت عن المجہولین ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ قصہ عام مجمع میں ہوا تو اس کو مشہور ہونا چاہیئے تھا اور امام محمدؒ کو اس کی اطلاع ضرور ہونی چاہیئے تھی ، حالانکہ امام محمدؒ نے امام ابو یوسفؒ کے اس اختلاف کو ذکر نہیں کیا ہے ، کیونکہ امام محمدؒ جس طرح دوسرے مسائل میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف بالالتزام ذکر کرتے ہیں اس مسئلہ میں بھی ضرور ذکر کرتے ، (۲۰) امام محمدؒ کا اس کو ذکر نہ کرنا دلالت کرتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا اختلاف درست نہیں۔

واضح رہے کہ صدقۃ الفطر اور کفارات کے مسئلہ میں صاع حجابی پر عمل احوط ہے ، چونکہ اس کی مقدار زائد ہے ، اس لیے اس سے یقینی طور پر آدمی عمدہ برآ ہو جاتا ہے۔ (۲۱)

شیخ ابن ہمامؒ فتح القدیر میں فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے اس اختلاف کو اختلاف لفظی قرار دیا ہے ، وہ کہتے ہیں کہ صاع حجابی میں جو آٹھ رطل ہیں تو یہ رطل چھوٹے ہیں اور صاع حجازی جو خمسہ ارطال وثلث کے برابر ہے وہاں رطل بڑا ہے ، چنانچہ صاع حجازی کا رطل تیس استار کا ہوتا ہے تو اس طرح خمسہ ارطال وثلث کے ایک سو ساٹھ استار ہونگے اور صاع حجابی کا رطل بیس استار کا ہوتا ہے ، چونکہ وہاں آٹھ رطل ہیں تو استار وہاں بھی ایک سو ساٹھ ہونگے تو اس صورت میں نزاع لفظی ہو جاتا ہے۔ (۲۲)

الفصل الثانی

﴿عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلْبَلَ وَلَا يَدْرُكُ أَحْتِلَامًا قَبْلَ بَغْتَسِيلٍ وَعَنِ الرَّجُلِ يَرِي أَنَّهُ قَدْ أَحْتَلَمَ وَلَا يَجِدُ بَلْبَلًا قَالَ لَا غُسْلَ عَلَيْهِ قَالَتْ أُمُّ سَلِيمٍ قَالَ عَلَى الْمَرْأَةِ تَرِي ذَلِكَ غُسْلٌ قَالَ نَعَمْ إِنَّ النِّسَاءَ

(۲۰) دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۳۱)۔

(۲۱) معارف السنن (ج ۱ ص ۲۰۹)۔

(۲۲) فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۳۱)۔

بِهِ فِي رِجَالِ رِوَاةٍ أَوْ قَبْلَهُ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَبْنِ وَأَجِبَهُ إِلَى قَوْلِهِ لَا غُسْلَ عَلَيْهِ (۲۳)

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو (سو کر اٹھنے کے بعد کپڑے پر منی کی) تری محسوس کرے اور احتلام اسے یاد نہ ہو، آپ ﷺ نے فرمایا اسے غسل کرنا چاہیے اور ایسے شخص کے بارے میں بھی پوچھا گیا جسے احتلام تو یاد ہے مگر تری معلوم نہیں ہوتی، آپ ﷺ نے فرمایا اس پر غسل نہیں، حضرت ام سلمہ نے پوچھا اگر عورت بھی یہ تری رکھے تو اس پر غسل واجب ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا ہاں، عورتیں بھی مردوں ہی کی مثل ہیں۔“

مسئلہ احتلام

اس مسئلہ کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ خواب میں احتلام ہو لیکن اٹھنے کے بعد بدن اور کپڑے پر کوئی تری موجود نہ ہو تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ بیدار ہونے کے بعد دیکھا کہ بدن یا کپڑے پر تری موجود ہے، اس صورت میں تفصیل ہے اور کل چودہ صورتیں بنتی ہیں:

① یقین ہے کہ یہ بلل منی ہے۔ ② یقین ہے کہ مدی ہے۔ ③ یقین ہے کہ ودی ہے۔ ④ شک ہے اولین میں۔ ⑤ شک ہے اخیرین میں۔ ⑥ شک ہے طرفین میں۔ ⑦ شک ہے ثلاثہ میں، پھر ہر صورت میں احتلام یاد ہوگا یا نہیں۔ اس طرح کل صورتیں چودہ ہوئیں۔

ان میں سے سات صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب ہے:

① یقین ہے منی کا اور احتلام یاد ہے۔ ② یقین ہے منی کا اور احتلام یاد نہیں ہے۔ ③ یقین ہے کہ مدی ہے اور احتلام یاد ہے اور چار صورتیں شک والی ہیں جبکہ احتلام یاد ہو۔ ④ شک ہے منی و مدی میں احتلام یاد ہے۔ ⑤ شک ہے مدی و ودی میں احتلام یاد ہے۔ ⑥ شک ہے منی و ودی میں احتلام یاد ہے۔ ⑦ شک ہے منی، مدی اور ودی تینوں میں اور احتلام یاد ہے۔

چار صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب نہیں:

(۲۳) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۳۱) فی ابواب الطهارة، باب فیمن یستقیظ ویری بللا ولا یذکر احتلاما، وابو داود (ج ۱ ص ۳۱) فی کتاب الطهارة، باب فی الرجل یجد البلة فی منامه، والدارمی (ج ۱ ص ۲۱۵) فی کتاب الطهارة، باب من یری بللا ولم

یذکر احتلاما، وابن ماجہ (ص ۳۵) فی کتاب التیمم، باب من احتلم ولم یر بللا، واحمد فی مسنده (ج ۶ ص ۲۵۶)۔

① یقین ہے مذی کا احتلام یاد نہیں۔ ② یقین ہے ودی کا احتلام یاد ہے۔ ③ یقین ہے ودی کا احتلام یاد نہیں۔
شک ہے مذی اور ودی میں احتلام یاد نہیں۔

اور تین صورتوں میں اختلاف ہے:

① شک ہے اولین میں کہ منی ہے یا مذی احتلام یاد نہیں۔ ② شک ہے طرفین میں کہ منی ہے یا ودی احتلام یاد نہیں۔ ③ شک ہے ثلاثہ میں احتلام یاد نہیں، ان تینوں صورتوں میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غسل واجب نہیں ہے۔ للشک فی السبب الموجب (۲۴)

ان النساء شقائق الرجال
یعنی خلقت اور طبائع کے اعتبار سے عورتیں بھی مردوں ہی کی مثل ہیں، لہذا جو حکم مردوں کا ہے وہی حکم عورتوں کیلئے بھی ہوگا۔

باب مخالطة الجنب وما يباح له

الفصل الاول

عن * أبي هريرة قال قال النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا جنب فأخذ بيدي فمشيت معه حتى قعدت فأنسلت فأتيت الرجل فأغتسلت ثم جئت وهو قاعد فقال أين كنت يا أبا هريرة فقلت له فقال سبحان الله إن المؤمن لا ينجس هذا لفظ البخاري ومسلم معناه وزاد بعد قوله فقلت له لقيتني وأنا جنب فكرهت أن أجالسك حتى اغتسل وكذا البخاري في رواية أخرى (٢٥)

”حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے میری ملاقات ہوئی اور میں جنبی تھا، رسول اللہ ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑ لیا اور میں آپ ﷺ کے ہمراہ ہولیا، جب آپ ﷺ بیٹھ گئے تو میں چپکے سے نکل کر اپنے مکان پر آیا اور نماز کر رسول اللہ ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا آپ ﷺ بیٹھے ہوئے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا تم کہاں تھے؟ میں نے آپ ﷺ سے (اصل واقعہ) ذکر کیا (کہ میں ناپاک تھا اس لیے چلا گیا تھا) آپ ﷺ نے فرمایا: سبحان اللہ! مومن ناپاک نہیں ہوتا، روایت کے

(٢٥) الحديث اخرج البخاري (ج ١ ص ٣٢) في كتاب الفسل، باب عرق الجنب وان المسلم لا ينجس، وباب الجنب يخرج ويمشى في السوق وغيره، ومسلم (ج ١ ص ١٦٢) في الحيض، باب الدليل على ان المسلم لا ينجس، والترمذي (ج ١ ص ٣٢) في ابواب الطهارة، باب ماجاء في مصافحة الجنب، وابو داود (ج ١ ص ٣٠) في الطهارة، باب في الجنب يصفح، والنسائي (ج ١ ص ٥٢) في الطهارة، باب مماسة الجنب ومجالسته، وابن ماجه (ص ٣٠) في كتاب الطهارة، باب مصافحة الجنب، واحمد في مسنده (ج

یہ الفاظ بخاری کے ہیں ، مسلم نے اس کے ہم معنی روایت نقل کی ہے اور ابو ہریرہؓ کے یہ الفاظ مزید نقل کئے ہیں کہ انہوں نے کہا میں چونکہ ناپاکی کی حالت میں تھا اس لیے یہ مناسب معلوم نہ ہوا کہ آپ ﷺ کے پاس بیٹھوں جب تک کہ نماز لوں۔“

ان المؤمن لا ینجس

اس کا مطلب یہ ہے کہ جنابت کی وجہ سے مومن کو جو نجاست لاحق ہوتی ہے وہ نجاست حکر ہے اس کے ہوتے ہوئے مخالفت ، مجاست حتیٰ کہ مصافحہ اور معانقہ تک جائز ہے ، جنابت سے مومن کی ذات نجس نہیں ہو جاتی کہ مصافحہ اور معانقہ وغیرہ ناجائز ہو جائے ”ان المؤمن لا ینجس“ سے حدیث الغزالی اور حدیث اکبر کی نفی مقصود نہیں وہ نجاست حکمیہ کے قبیل سے ہیں ، دراصل مقصود نجاست عین کی نفی ہے۔ بعض اہل ظاہر نے حدیث کے اس جز سے کفار کے نجس العین ہونے پر استدلال کیا ہے اور اسی کے ساتھ وہ قرآن مجید کی آیت : ”انما المشرکون نجس“ کو بھی بطور دلیل پیش کرتے ہیں ، لیکن شریعت نے کتابیہ کے ساتھ نکاح کی اجازت دیکر یہ بات واضح کر دی کہ کفار نجس العین نہیں۔ (۳۶) اولاً تعلق نکاح فی نفسہ اثنا قوی ہے کہ شریعت اسلام نجس العین کے ساتھ اس کو گوارا نہیں کر سکتی ، پھر اگر بالفرض مان لیا جائے تو زوجین کا تعلق وظیفہ زوجیت ادا کرنے کے وقت اس طرح ہوتا ہے کہ ایک کے جسم (پسینہ دوسرے کے جسم کو لگنا ناگزیر ہے ، تو اگر کفار نجس العین ہوتے ضروری تھا کہ ایسی ہدایت دی جانی کہ پسینہ سے بچا جائے اور جھونے سے بچا جائے مگر ایسا نہیں ہے ، اس لیے کافر کا پسینہ اور جھوٹا دونوں پاک ہیں اور حدیث کا مطلب وہی ہے کہ مومن بحالت جنابت مجاست و مخالفت کا اہل رہتا ہے اور حنیف کے یہاں تو مفہوم مخالف ویسے بھی معتبر نہیں ، پھر حدیث سے یہ بھی ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ کے وفد کو مسجد نبوی میں ٹھہرایا ہے۔ (۳۷)

اور قرآن مجید کی آیت کا جواب یہ ہے کہ وہاں نجاست اعتقادیہ کو ذکر کیا گیا ہے نجاست العین ان سے مراد نہیں۔

(۳۶) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۹۰)۔

(۳۷) چنانچہ سنن بیہقی (ج ۲ ص ۴۲۳ - ۴۲۵) میں ہے : ”عن عثمان بن ابي العاص ان وفد نقيف قدموا على النبي ﷺ لهم المسجد ليكون ارض لفلوهم... باب المشرك يدخل المسجد غير المسجد الحرام“

عن ابن عمر قال ذكر عمر بن الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم
انه نسيه الجنابة من الابل فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم
توضأ وأغسل ذكرك
ثم تم متفق عليه (۲۸)

”حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ مجھے رات کو جنتا لاحق ہو جاتی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا وضو کر کے عضو تناسل کو دھو کر سو جایا کرو۔“

حالت جنابت میں سونے سے پہلے وضو کا حکم

اس پر اتفاق ہے کہ غسل علی الفور واجب نہیں اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ بغیر غسل کے سو جانا جائز ہے، البتہ وضو قبل النوم کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ اہل طاہر جنبی آدمی کیلئے وضو قبل النوم کو واجب کہتے ہیں اور یہ حضرات حضرت ابن عمرؓ کی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور اس میں وضو اور غسل ذکر کے حکم کو وجوب پر محمول کرتے ہیں۔

لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور کے یہاں وضو مستحب ہے واجب نہیں۔ (۲۹) چنانچہ جمہور کے یہاں وضو اور غسل ذکر کا حکم استحباب پر محمول ہے اور اس کی تائید صحیح ابن حبان میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت سے ہوتی ہے: ”عن ابن عمر عن عمر رضوان اللہ علیہما“ انہ سال رسول اللہ ﷺ اینام

(۲۸) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۳۳) فی کتاب الغسل، باب الجنب یتوضا ینام - ومسلم (ج ۱ ص ۱۲۳) فی کتاب الحیض، باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء وغسل الفرج اذا اراد ان ینام او یشر ب او ینام او یجامع، والترمذی (ج ۱ ص ۳۲) فی الطہارۃ، باب فی الوضوء للجنب اذا اراد ان ینام، وامو داود (ج ۱ ص ۲۹) فی الطہارۃ، باب فی الجنب ینام، والنسائی (ج ۱ ص ۵۰) فی الطہارۃ، باب وضوء الجنب وغسل ذکرہ اذا اراد ان ینام، وابن ماجہ (ص ۲۳) فی التیمم، باب من قال لا ینام الجنب حتی یتوضا وضوء للصلوة، ومالک فی الموطا (ص ۲۳) فی الطہارۃ، باب وضوء الجنب اذا اراد ان ینام او یطعم قبل ان یتنسل، واحمد فی سندہ (ج ۲ ص ۶۳)۔

(۲۹) دیکھئے التعلیق الممجد علی موطا محمد (ص ۴۲)۔

احدنا وهو جنب؟ فقال رسول الله ﷺ: نعم ويتوضا ان شاء۔“ (۳۰)

اس روایت میں تصریح ہے کہ وضو قبل النوم مستحب ہے واجب نہیں۔

نیز جمہور کا استدلال حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے بھی ہے جو اسی باب کی فصل ثالث کی پہلی

روایت ہے: ”عن ام سلمة قالت: كان رسول الله ﷺ يجنب ثم ينام ثم ينتبه ثم ينام“

اس روایت میں جنابت کے بعد نوم کا ذکر ہے اور وضو وغیرہ مذکور نہیں، لہذا حدیث ام سلمہؓ بیان

جواز پر محمول ہے اور حدیث ابن عمرؓ بیان استحباب پر۔



وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَتَى أَحَدَكُمْ أَهْلُهُ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَعُودَ فَلْيَتَوَضَّأْ بَيْنَهُمَا وَضُوءًا ”رَوَاهُ مُسْلِمٌ“ (۳۱)۔

”حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں

سے کوئی اپنی بیوی کے پاس آئے اور پھر اس کے پاس آنے کا ارادہ کرے تو اسے چاہیے کہ دونوں دفعہ کے

درمیان وضو کرے۔“

وضو بین المجامعتین

ابن حبیب مالکی اور اہل ظاہر نے حضرت ابو سعید خدریؓ کی اسی روایت سے استدلال کر کے یہ کہا

ہے کہ وضو بین المجامعتین واجب ہے، لیکن جمہور کے یہاں واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، چنانچہ حضرت ابو

سعیدؓ ہی کی روایت میں جسے ابن خزیمہ نے نقل کیا ہے یہ زیادتی بھی مروی ہے: ”فانه انشط للعود“ اس

(۳۰) مواردالظمان (ص ۸۱) باب فی الجنب یا کل اوینام۔

(۳۱) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۴۴) فی کتاب الحيض، باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء له وغسل الفرج اذا اراد

یا کل اویشرب اوینام او یجامع، والترمذی (ج ۱ ص ۳۶) فی ابواب الطہارۃ، باب ماجاء اذا اراد ان یعود توحضا، ولموداود (ج ۱ ص ۲۱)

فی الطہارۃ، باب الوضوء لمن اراد ان یعود، والنسائی (ج ۱ ص ۵۱) فی الطہارۃ، باب فی الجنب اذا اراد ان یعود۔ ومن ماجبة (ص ۲۲)

فی الطہارۃ باب فی الجنب اذا اراد العود توحضا، واحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۲۱)۔

سے معلوم ہوا کہ وضو کا حکم نشاط طبیعت کیلئے ہے اس لیے اسے مستحب ہی کہا جائیگا۔ (۳۲)
 نیز طبرانی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ ﷺ کان یجامع ثم یعود ولا یتوضا“ (۳۳)
 اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ دوبارہ جماع کیلئے وضو ضروری نہیں، اس لیے کہا جائیگا کہ
 حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں وضو کا حکم استحباب کیلئے ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں جو یہ
 مذکور ہے کہ آپ ﷺ نے عود للجماع کیلئے وضو نہیں کیا تو یہ بیان جواز پر محمول ہے۔



❁ وعن أنسٍ قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يطوف على نسائه بغسل واحد
 رواه مسلم (۳۳) .

”حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ایک غسل کے ساتھ اپنی ازواج
 مطہرات سے صحبت کر لیا کرتے تھے۔“

ظاہر حدیث پر ایک اشکال اور اس کے جوابات
 یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ قسم بین الازواج واجب ہے اور اقل قسمت یہ ہے کہ ہر زوجہ کیلئے پوری

(۳۲) دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۶۶ - ۳۶۷)۔

(۳۳) طحاری (ج ۱ ص ۹۰)۔

(۳۴) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۳۰، ۳۱) فی کتاب الفسل، باب اذا جامع ثم عاد ومن دار علی نساءه فی غسل واحد،
 (ج ۱ ص ۳۲) باب الجنب ینخرج ویمشی فی السوق وغیره، وفی کتاب النکاح (ج ۲ ص ۴۵۸) باب کثرة النساء، (ج ۲ ص ۴۸۵)
 باب من طاف علی نساءه فی غسل واحد، ومسلم (ج ۱ ص ۱۲۳) فی الحیض، باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء له وغسل
 الفرج لانا ارغان یاکل او یشرب او ینام او یجامع، وابو داود (ج ۱ ص ۲۹) فی کتاب الطہارۃ، باب فی الجنب یعود، والترمذی (ج ۱
 ص ۲۶) فی الطہارۃ، باب ماجاء فی الرجل یطوف علی نساءه بغسل واحد، والنسائی (ج ۱ ص ۵۱، ۵۲) فی الطہارۃ، باب اتیان
 النساء قبل احداث الفسل، وابن ماجہ (ص ۳۳) فی الطہارۃ، باب ماجاء فیمن یغتسل من جمیع نساءه غسلًا واحدًا، واحمد فی
 المسند (ج ۳ ص ۲۲۵)۔

ایک رات ہو تو پھر کیونکر ایک ہی رات میں تمام ازواج کے پاس آپ ﷺ تشریف لے گئے؟ اس سے تو نوبت والی زوجہ کے حق کا اظہار ہوتا ہے، اس اشکال کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

① رسول اللہ ﷺ پر قسم بین الازواج واجب نہ تھا قرآن مجید کی آیت ”تَرْجُوْنَ مِنَ نِّسَاءِ مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْتَوْنَ اَيْتُكُمْ مِنْ نِّسَاءِ“ اس پر دال ہے، لہذا رسول اللہ ﷺ کا قسم بین الازواج استحباباً ہوتا تھا۔

② ممکن ہے رسول اللہ ﷺ نوبت والی زوجہ سے اجازت لیکر اور ان کی رضامندی سے یہ دورہ کرتے ہوں۔

③ یہ بھی ممکن ہے کہ ایک دورے کے اختتام پر دوسرے دورے کو شروع کرنے سے قبل جبکہ کسی بھی زوجہ کی نوبت باقی نہ رہے ایسا کیا جاتا ہو۔

④ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ سفر سے واپسی کے وقت جبکہ نوبت کا اہتمام شروع نہیں ہوتا تھا اس وقت آپ ﷺ نے ایسا کیا۔

⑤ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ ہر روز حضور ﷺ کیلئے ایک ساعت تمام ازواج میں مشرک ہوتی تھی ممکن ہے کہ یہ دورہ اسی ساعت میں واقع ہوتا ہو۔

⑥ بعض نے یہ کہا ہے یہ وجوب قسم بین الازواج سے پہلے کا واقعہ ہے، ”وذلك عند القائلین بوجوب القسمة“

⑦ یہ واقعہ صرف ایک مرتبہ حجۃ الوداع کے موقع پر پیش آیا جس میں تمام ازواج مطہرات آپ ﷺ کے ساتھ تھیں، لہذا قبل الاحرام آپ ﷺ نے ایسا کیا تاکہ تمام ازواج مطہرات کی سنت قبل الاحرام ادا ہو جائے اگرچہ راوی نے اس کو ”سکان“ استراری کے ساتھ بیان کیا ہے، لیکن یہ آپ ﷺ کی عادت نہیں تھی۔ (۲۵)

تنبیہ

یہاں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے اور اس پر تنبیہ ضروری ہے کہ رسول اللہ ﷺ کیلئے نو ازواج کا ایک وقت ہونا اور اسی طرح طواف علی جمیع النساء بغسل واحدیہ (معاذ اللہ) شہوت رانی کیلئے نہ تھا جیسا کہ بعض اہل زین اور ملحدین کا خیال ہے، چنانچہ دنیا جانتی ہے کہ آپ ﷺ نے پچیس سال کی عمر میں پہلی شادی حضرت خدیجہ الکبریٰؓ سے کی اور وہ بھی حضرت خدیجہؓ کے تقاضہ اور آپ ﷺ کے چچا ابو طالب کے اصرار

پر، جبکہ حضرت خدیجہؓ کی عمر چالیس سال کی تھی اور وہ پہلے دو شادیاں بھی کر چکی تھیں اور پھر یہی نہیں بلکہ اس کے بعد تقریباً پچیس سال کا عرصہ اس طرح گزرا ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت خدیجہؓ پر اتنا کیا دوسری کوئی شادی نہیں کی، جوانی کا بہترین زمانہ اور اس کے بعد کمولت کی عمر کو اس طرح گزار دینا کیا یہ سب شہوت رانی کے الزام کی تردید میں کافی نہیں؟ کفار نے بغض و عناد کی وجہ سے آپ ﷺ کو راح، شاعر، مجنون تک کہا لیکن آپ کے دامن عفت پر انگشت نمائی کی کسی کو جرات نہیں ہوئی اس لیے پاک دامن بھرپور جوانی گزارنے والے شخص پر شہوت رانی کا الزام سوائے خبیث باطنی کے اور کسی وجہ سے نہیں ہو سکتا۔ پھر جب آپ ﷺ نے تعدد ازواج کو اختیار کیا تو سوائے حضرت عائشہ صدیقہؓ کے جتنی ازواج آپ ﷺ کے نکاح میں آئیں تمام غیبہ تھیں، صرف حضرت عائشہؓ باکرہ تھیں۔

حضور ﷺ نے مدینہ منورہ میں پہنچ کر تعدد ازواج کو اختیار کیا ہے اور اس میں کئی مصلحتیں پیش نظر تھیں، چنانچہ مختلف قبائل کی عورتوں سے نکاح کرنے میں آپ ﷺ کے پیش نظریہ مصلحت بھی تھی کہ اس طریقہ سے لوگ اسلام سے روشناس ہونگے اور ان کے دلوں میں جو بغض بیٹھا ہوا ہے وہ دور ہوگا۔ نیز اس میں ایک بڑی مصلحت یہ بھی تھی کہ رسول اللہ ﷺ کی خانگی زندگی کا پورا پورا نقشہ امت کے سامنے آجائے، چونکہ مومن دونوں حالتوں میں خواہ وہ گھر میں ہو یا باہر اتباع شریعت کیلئے مامور اور مکلف ہے اور اتباع شریعت کا مفہوم رسول اللہ ﷺ کی سنت کے بغیر ناتمام اور نامکمل رہتا ہے، اس واسطے ضروری تھا کہ آپ ﷺ کی خانگی زندگی کا مکمل خاکہ سامنے آئے اس کے لیے تعدد ازواج کی افادیت ظاہر و باہر ہے، چنانچہ اس باب میں ازواج مطہرات نے جو کردار ادا کیا ہے وہ آپ کے سامنے ہے۔

ربایہ کہ اگر غلبہ شہوت نہیں تھا تو پھر طواف علی جمیع النساء بغسل واحد کی کیا توجیہ ہوگی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ علماء نے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو جنت کے چالیس آدمیوں کی طاقت کے بقدر قوت رجلیت عطا کی گئی تھی اور جنت کے ایک آدمی کی قوت دنیا کے سو آدمیوں کی قوت کے برابر ہوگی، اس لحاظ سے آپ ﷺ کو دنیا کے چار ہزار آدمیوں کی قوت کے برابر قوت دی گئی تھی۔ (۳۶)

(۳۶) قال الشیخ البنوری فی المعارف (ج ۱ ص ۳۶۶) وقع فی حدیث الباب عن انس فی "صحیح البخاری" "کناتحدث انه اعطی قوۃ ثلاثین رجلاً" وفی صحیح الاسماعیلی من حدیث ابی یعلی عن ابی موسی عن معاذ "قوۃ اربعین" وفی الحلبة لابن نعیم عن مجاهد: اعطی قوۃ اربعین رجلاً کل رجل من رجال اهل الجنة، وفی حدیث عبداللہ بن عمر "ورفعہ: اعطیت قوۃ اربعین فی العطش والحمام، وروینا فی حدیث زید بن ارقم مرفوعاً، ان الرجل من اهل الجنة ليعطى قوۃ مائة فی الاکل والشرب والجماع والشہوۃ اخرجہ احمد والنسائی والحاکم وصححه، وفی حدیث انس عن النبی ﷺ يعطى المؤمن فی الجنة قوۃ کذا وکذا من

لذا آپ ﷺ کو تو سولہ ہزار بیویوں سے شادی کرنے کا حق تھا، ایسی صورت میں بتلائیے کہ نو بیویوں کے ساتھ ایک وقت جماع کس طرح اور کیونکر قابل اعتراض ہو سکتا ہے، آپ ﷺ کا اتنی زبردست خارق للعادة قوت کے باوجود وقت واحد میں صرف نو بیویوں پر اکتفاء کرنا یہ بھی بطور خرق عادت آپ ہی کی خصوصیت ہے، جیسا کہ باوجود فاتوں اور قلیل خوراک کے رکازہ کو پچھاڑ دینا اور غزوہ خندق میں پتھر کی چٹان کو جس کو توڑنے سے حضرات صحابہؓ کی جماعت عاجز ہو چکی تھی کدال مار کر ریت کی طرح بہا دینا آپ کی خرق عادت جسمانی قوت کی واضح دلیل ہے۔

ازواج مطہرات کے اسمائے گرامی

۱ حضرت خدیجہ الکبریٰؓ ۲ حضرت عائشہ صدیقہؓ ۳ حضرت حفصہؓ ۴ حضرت ام حبیبہ رملہ بنت ابی سفیانؓ ۵ حضرت ام سلمہ ہندؓ ۶ حضرت سوردہ بنت زمعہؓ ۷ حضرت زینب بنت جحشؓ ۸ حضرت میمونہؓ ۹ حضرت جویریہؓ ۱۰ حضرت صفیہ بنت حیؓ (۱۱) حضرت زینب بنت خزیمہ ام المساکین رضی اللہ عنہن۔

الفصل الثانی

﴿ عن ابن عباس قال اغتسل بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم في جفنة فأراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتوضأ منه فقالت يا رسول الله إني كنت جنباً فقال إن الماء لا يجنب رواه الترمذي وأبو داود وابن ماجه وروى

الجماع، قيل: يا رسول الله ﷺ اوطبق ذلك؟ فقال يعطى قوة مائة رجل، رواه الترمذي وقال: حديث غريب صحيح وصححه ابن حبان، فكان رسول الله ﷺ اعطى قوة اربعين رجلاً من رجال اهل الجنة ورجل من اهل الجنة يعطو له قوة مائة رجل، فاذا ضربنا اربعين في مائة صارت اربعة آلاف، هذه مقتبسة من الممثلة (۲ - ۳۲ - ۳۳) والفتح (۱ - ۲۶۳) ثبت انه ﷺ اعطى قوة اربعة آلاف رجل، فانظر الى هذه القوة الخارقة للعادة مامو دليل كمال خلقه وجسمه مالم يوجد له نظير في العالم، وثبت ذلك باحاديث وآثار صحيحة تنلى و تروى ليست قصصاً تاريخية او حكايات موضوعة خيالية " انتهى -

الدَّارِيُّ نَحْوَهُ وَفِي شَرْحِ أَسْنَدِهِ عَنْ مَيْمُونَةَ بِلَفْظِ الْمَصَابِيحِ (۱)

”حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ کی کسی زوجہ مطہرہ نے لگن سے غسل کیا، جب رسول اللہ ﷺ نے اسی پانی سے وضو کرنے کا ارادہ فرمایا تو انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں جنبی تھی، آپ ﷺ نے فرمایا: پانی تو جنبی نہیں ہوتا۔“

مرد کیلئے فضالہ عورت سے طہارت کا مسئلہ

اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں: ① مرد اور عورت دونوں ساتھ ساتھ پانی لیکر استعمال کرتے ہیں یہ بالاتفاق جائز ہے، مرد کیلئے عورت کا فضالہ اور عورت کیلئے مرد کا فضالہ اس صورت میں استعمال ہو سکتا ہے۔ ② مرد پہلے استعمال کر لیتا ہے اور عورت بعد میں استعمال کرتی ہے یہ بھی بالاتفاق جائز ہے۔ ③ عورت پہلے استعمال کرتی ہے لیکن مرد کی موجودگی میں استعمال کرتی ہے تو اس وقت بھی مرد کیلئے فضالہ عورت کا استعمال بالاتفاق جائز ہے۔ ④ عورت پہلے استعمال کرتی ہے اور مرد بعد میں استعمال کرتا ہے اور عورت کا استعمال کرنا مرد کی عدم موجودگی میں ہوتا ہے تو اس صورت میں حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک فضالہ عورت سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، جبکہ حنابلہ اور داؤد ظاہری اس صورت میں مرد کیلئے فضالہ عورت کے استعمال کو ناجائز کہتے ہیں۔ (۲) ان کا استدلال اسی باب کی فصل ثالث میں حضرت حکم بن عمروؓ کی روایت سے ہے: ”قال: نهى رسول الله ﷺ ان يتوضا الرجل بفضل طهور المرأة“۔

حضرات حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اسی زیر بحث روایت سے ہے، اس حدیث میں حضور ﷺ کی زوجہ مطہرہ نے بحالت جنابت آپ ﷺ کی عدم موجودگی میں غسل کیا ہے، اس کے باوجود آپ ﷺ نے اس سے وضو کیا اور ”ان الماء لايجنب“ فرمایا، لہذا حضرت حکم بن عمروؓ کی روایت کا جواب یہ ہوگا کہ وہ یا استحباب پر محمول ہے یا منسوخ ہے، جیسا کہ ابن عباسؓ کی حدیث سے بھی

(۱) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۱۹) فی ابواب الطہارۃ، باب الرخصة فی ذلك (ای فی فضل طهور المرأة) و ابو داؤد (ج ۱

ص ۱۰) فی الطہارۃ، باب الماء لايجنب - وابن ماجہ (ص ۳۰ - ۳۱) فی کتاب الطہارۃ، باب الرخصة بفضل وضو المرأة -

والدارمی (ج ۱ ص ۲۰۳) فی کتاب الطہارۃ، باب الوضوء بفضل وضو المرأة۔

(۲) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۳۸)۔

معلوم ہوتا ہے، چونکہ زونہ رسول اللہ ﷺ کا غسل جنابت کرنے کے بعد آپ ﷺ کو وضو کا ارادہ کرنے ہوئے دیکھ کر منع کرنا اور ”انی كنت جنباً“ کہنا اس بات کی علامت ہے کہ پہلے ممانعت تھی اس لیے منوع کہا جائیگا اور یا یہ کہئے کہ حضور ﷺ کا نشاء اختلاط بین الاجنب کی ممانعت تھی۔ واضح رہے کہ یہ تمام تفصیل اس صورت میں ہے کہ جبکہ پانی کسی بڑے برتن میں رکھا ہو اور ہاتھ ڈال کر اس سے پانی لیکر استعمال کیا جائے اور وہ پانی بھی ماء جاری کے حکم میں نہ ہو۔

﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾ ﴿﴾

عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلَا الْأَجْنَبُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ رَوَاهُ الْأَثَرِيُّ (۳)

”رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ حائضہ اور جنبی قرآن مجید کا کچھ حصہ بھی نہ پڑھیں“

جنب کیلئے قراءۃ قرآن کا حکم

جنب کیلئے قرات قرآن کی ممانعت پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے، البتہ حائضہ کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ امام مالک ”حائضہ کیلئے قرات قرآن کو جائز بتلاتے ہیں اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت ان کے نزدیک پندرہ دن ہے اور ایک قول میں ان کے یہاں اکثر مدت سترہ دن ہے (۴) اگر اس طویل مدت میں قرات قرآن سے منع کر دیا گیا تو حائضہ کے لیے قرآن کریم کے بھول جانے کی اندیشہ ہے، اس لیے قرات قرآن للمائض کو جائز کہا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جنبی کی طرح حائضہ کیلئے بھی قرات قرآن ممنوع ہے۔ (۵)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی اسی زیر بحث روایت سے ہے: ”قال رسول اللہ ﷺ:

(۳) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۳۳) فی ابواب الطہارۃ، باب ما جاء فی الجنب والحائض انهما لا یقرآن القرآن ولما جاء

ص ۳۳) فی کتاب التیمم، باب ما جاء فی قراءۃ القرآن علی غیر طہارۃ۔

(۴) دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۳۸۰)۔

(۵) دیکھئے المنہج لابن قدامہ (ج ۱ ص ۹۶)۔

لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئاً من القرآن“

اس روایت میں جنبی اور حائض دونوں کیلئے قرأت قرآن کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ اور مالکیہ نے چونکہ قیاس سے استدلال کیا ہے اور قیاس نص کے مقابلہ میں معتبر نہیں، اس لیے اس کو رد کیا جائیگا اور نص پر عمل کیا جائیگا۔

البتہ حنفیہ حائضہ کیلئے قرآن مجید کی آیت کو علی سبیل الدعاء یا ایک ایک حرف کو قطع کر کے علیحدہ علیحدہ پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں، چونکہ یہ دونوں صورتیں قرأت قرآن کے مفہوم سے خارج ہیں اس لیے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔



﴿ وعن عائشة قالت قال رسول الله ﷺ وجهوا هذه البيوت عن المسجد فأبى لآحل المسجد لحائض ولا جنب رواه أبو داود (٦) ﴾

”حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مکانوں کے یہ دروازے مسجد کی طرف سے پھیر دو، کیونکہ حائضہ اور جنبی کیلئے مسجد میں داخل ہونے کو میں جائز نہیں سمجھتا۔“

حائضہ اور جنبی کیلئے مکث اور مرور فی المسجد کا حکم اور اختلاف فقہاء حائضہ اور جنبی کیلئے مکث اور مرور فی المسجد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، سفیان ثوری اور جمہور علماء کے یہاں حائضہ اور جنبی کیلئے نہ تو مکث فی المسجد جائز ہے اور نہ ہی مرور۔

امام شافعی کے نزدیک جنبی کیلئے عبور جائز ہے مکث جائز نہیں اور حائضہ کے بارے میں ان سے دو روایتیں ہیں: ایک روایت جمہور کے مطابق ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ عبور تو جائز ہے لیکن مکث جائز نہیں۔

امام احمد حائضہ کیلئے تو مطلقاً ممانعت کے قائل ہیں، البتہ جنبی اگر وضو کرے تو اس کے لیے

(۶) الحدیث الخرجہ ابو داود (ج ۱ ص ۳۰) فی کتاب الطهارة، باب فی الجنب یدخل المسجد۔

مکتبہ فی المسجد کو جائز کہتے ہیں اور اہل ظاہر، مزنی اور ابن المنذر "مطلقاً جواز کے قائل ہیں۔ (۷)

قائلین جواز کا استدلال ایک تو حضرت زید بن اسلم کی روایت سے ہے: "کان اصحاب رسول اللہ

ﷺ یمشون فی المسجد وہم جنب۔"

ایسے ہی حضرت جابر کی روایت ہے: "کان احدنا یمر فی المسجد جنباً مجتازاً" (۸)

نیز حضرات شوافع قرآن مجید کی اس آیت "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا الْأَعَابِرِ سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا" سے بھی استدلال کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ یہاں صلوة سے موضع صلوة یعنی مسجد مراد ہے، لہذا بحالت جنابت مرور فی المسجد کو جائز کہا جائیگا۔

جمہور کا استدلال ایک تو حضرت عائشہؓ کی اسی روایت سے ہے: "فَإِنِّي لَا أَحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَلَا جُنْبٍ" ایسے ہی ابن ماجہ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے: "قالت: دخل رسول الله ﷺ صرحاً هذا المسجد، فنادى بأعلى صوته ان المسجد لا يحل لجنب ولا حائض" (۹)

حضرت زید بن اسلم اور حضرت جابرؓ کی روایات کا جواب یہ ہے کہ چونکہ ان میں فقط صحابہ کا عمل مذکور ہے اور وہ روایات مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں اور یا یہ کہنے کے مرور فی المسجد ابتدائے اسلام میں جائز تھا بعد میں منسوخ کر دیا گیا۔

اور شوافع نے جو قرآن مجید کی آیت سے استدلال کیا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ صلوة سے موضع صلوة مراد لینے میں یا تو مجاز کا ارتکاب لازم آتا ہے اور یا مضاف کو محذوف ماننا پڑتا ہے اور یہ دونوں امور بغیر کسی ضرورت کے درست نہیں، لہذا آیت کا مطلب یہ ہے کہ نہ تو نشہ کی حالت میں نماز پڑھو یہاں تک کہ جو بات تم کہتے ہو اس کو سمجھنے لگو اور نہ ہی جنابت کی حالت میں یہاں تک کہ غسل کر لو اور "الاعابری سبیل" کا تعلق سفر سے ہے، یعنی اگر تم سفر میں ہو اور جنابت لاحق ہو جائے اور پانی نہ ملے تو پھر تیمم کا حکم ہے جیسا کہ اس کے بعد مذکور ہے۔

(۷) معارف السنن (ج ۱ ص ۳۵۳ - ۳۵۵)۔

(۸) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۵۵)۔

(۹) ابن ماجہ (ص ۳۶) باب ماجاء فی اجتناب الحائض المسجد۔

باب احکام المیاء

الفصل الاول

﴿عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُولَنَ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَجْرِي ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَفِي رِوَايَةٍ لِلْمُسْلِمِ قَالَ لَا يَغْتَسِلُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَهُوَ جُنُبٌ قَالُوا كَيْفَ يَفْعَلُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ بَدَاؤُهُ نَأْوِلًا (۱۰)﴾

”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم میں سے کوئی شخص اس ٹرے ہوئے پانی میں جو بہنے والا نہ ہو پیشاب نہ کرے کہ پھر اس میں غسل کرنے لگے اور مسلم کی ایک روایت میں ہے آپ ﷺ نے فرمایا: تم میں سے کوئی شخص جنابت کی حالت میں ٹرے ہوئے پانی میں غسل نہ کرے، لوگوں نے کہا: ابو ہریرہؓ پھر کس طرح غسل کرنا چاہیے؟ انہوں نے فرمایا: اس میں سے تھوڑا تھوڑا پانی (چلو سے) لیکر (پانی سے باہر نانا چاہیے)۔“

ماء دائم سے مراد ماء قلیل ہے جو نہ جاری ہوتا ہے نہ حکم میں ماء جاری کے ہے اس لیے حدیث میں مزید وضاحت کیلئے ”الدائم“ کے بعد ”الذی لایجری“ دوسری صفت کا اضافہ کیا گیا ہے۔

(۱۰) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۳۴) فی کتاب الوضوء، باب البول فی الماء الدائم، ومسلم (ج ۱ ص ۱۳۸) فی کتاب الطہارۃ، باب النهی عن البول فی الماء الراكد، والترمذی (ج ۱ ص ۲۱) فی ابواب الطہارۃ، باب کراهیة البول فی الماء الراكد، ولبو داؤد (ج ۱ ص ۱۰) فی کتاب الطہارۃ، باب البول فی الماء الراكد، والنسائی (ج ۱ ص ۲۰) فی الطہارۃ، باب الماء الدائم، وابن ماجہ (ص ۲۹) فی کتاب الطہارۃ، باب النهی عن البول فی الماء الراكد، والدارمی (ج ۱ ص ۲۰۲) فی کتاب الطہارۃ، باب الوضوء من الماء الراكد، واحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۲۵۹)۔

ثم یغتسل فیہ یہ یا تو مرفوع ہے اور خبر ہے بتدائے محذوف کے لیے اصل میں تھا: "ثم هو یغتسل" اور "لابولن" پر عطف ہے، یا مجزوم ہے اور لائے نہی کے تحت داخل ہے اور "یبولن" پر عطف ہے اور یا منصوب ہے اور "ثم" کے بعد "ان" مقدر ہے، لیکن اس صورت میں اشکال ہوتا ہے کہ تقدیر "ان" "ثم" کے بعد مقول نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ "ثم" بمعنی واو لیکر تقدیر "ان" کو جائز کہا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد پھر یہ سمجھئے کہ حدیث میں نہی عن الجمع مراد ہے یا نہی عن الجمع - اکثر کی رائے یہی ہے کہ نہی عن الجمع مراد ہے، یعنی بول فی الماء الدائم اور غسل جنابت فی الماء الدائم دونوں کی ہے کہ نہی عن الجمع مراد ہے، یعنی بول فی الماء الدائم اور غسل جنابت فی الماء الدائم دونوں کی ہے کہ نہی عن الجمع مراد ہے، خواہ فرداً فرداً ان میں سے کسی ایک کو کیا جائے یا دونوں کو ایک ساتھ، بہر حال دونوں ممانعت مقصود ہے خواہ فرداً فرداً ان میں سے کسی ایک کو کیا جائے یا دونوں کو ایک ساتھ، بہر حال دونوں ممنوع ہیں اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ نہی عن الجمع بھی مراد ہو سکتی ہے جیسا کہ "یغتسل" کو منصوب پڑھنے کی صورت میں بھی معنی بنتے ہیں، مگر اس پر اشکال ہوگا کہ پھر نہی عن الجمع کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ان میں سے کسی ایک کو کرتا ہے تو وہ جائز ہے حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ نہی عن الجمع یہاں سے ثابت ہو جائیگی اور نہی عن کل واحد واحد کو دوسری روایات سے ثابت کروا جایگا، اس میں کیا مضائقہ ہے، جیسا کہ مسلم کی ایک روایت میں ہے: "لا یغتسل احدکم فی الماء الدائم وهو جنب" یہاں فقط غسل کی ممانعت مذکور ہے اور اس کے بعد حضرت جابرؓ کی روایت مسلم ہی کے حوالہ سے مذکور ہے: "نہی رسول اللہ ﷺ ان یبال فی الماء الراکد" اس میں فقط نہی عن البول فی الماء الراکد کا ذکر ہے۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ نہی عن الجمع اور نہی عن الجمع دونوں ہی بیک وقت مراد ہوں، جیسے کہ قرآن مجید کی اس آیت "وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ" میں واو جمع کیلئے ہے اور نہی عن الجمع واو جمع دونوں بیک وقت مراد ہیں۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ "ثم" استبعاد کیلئے ہے، جیسا کہ حدیث میں فرمایا گیا ہے: "لا یضرین احدکم امراتہ ضرب الامۃ ثم یضاجعہا" مطلب یہ ہے کہ تم بیوی کو اس طرح زدو کوب نہ کرو جیسے باندی کو زدو کوب کیا جاتا ہے، چونکہ اس سے دل میں تنگی اور انقباض پیدا ہوگا اور وہ ہمبستری کیلئے مانع بنے گا، یعنی اس طرح زدو کوب کے بعد پھر تم کس طرح ہمبستری کرو گے، یہی مطلب یہاں ہے کہ اگر ماء راکد میں تم نے پیشاب کیا تو پھر بوقت ضرورت تم اس سے کس طرح غسل کرو گے، کیونکہ یہ ایک علقہ کیلئے

بید ہے کہ وہ پانی میں پیشاب کرے اور پھر اسی پانی سے غسل کرے۔ (۱۱)

الفصل الثانی

عن ابن عمر قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الماء
يكون في الفلاة من الأرض وما ينوبه من الدواب والسياب فقال إذا كان الماء قاتنين لم
يجعل الخبث رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي والدارمي وابن ماجه وفي أخرى
لأبي داود فإنه لا ينجس (۱۲)

”حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے اس پانی کا حکم پوچھا گیا جو
جگہ میں زمین پر جمع ہوتا ہے اور اکثر و بیشتر چوپائے درندے اس پر آتے جاتے رستے ہیں، آپ ﷺ نے
فرمایا کہ اگر پانی دو قلوں کے برابر ہو تو وہ ناپاکی کو قبول نہیں کرتا۔“

پانی کی نجاست اور عدم نجاست کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

پانی کی نجاست کے متعلق ائمہ اربعہ اس پر متفق ہیں کہ نجاست سے تغیر وصف من الاصاب الثلاثہ
کے بعد پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کی طبعی رقت اور سیلان بحالہ باقی ہو جب رنگ، بو، مزہ ان تینوں
وصفوں میں سے کوئی ایک وصف بدل جائے تو پانی ناپاک ہو جائیگا۔ البتہ اہل ظاہر کے نزدیک جب تک پانی کی
طبعی رقت اور سیلان باقی ہے تو تغیر وصف کے باوجود وہ ناپاک نہیں ہوگا، اس کے بعد ائمہ اربعہ میں یہ

(۱۱) اس پوری بحث کیلئے دیکھئے التعلیق الصبح (ج ۱ ص ۲۲۹ - ۲۳۰) نیز دیکھئے مرقاة (ج ۲ ص ۵۱، ۵۲)۔

(۱۲) الحدیث اخرجه ابو داود (ج ۱ ص ۹) فی کتاب الطهارة، باب ما ينجس الماء، والترمذي (ج ۱ ص ۲۱) فی ابواب الطهارة،
باب منه اخر، والنسائي (ج ۱ ص ۶۲، ۶۳) فی کتاب المياہ، باب التوقيت فی الماء، وابن ماجه (ص ۳۹) فی کتاب الطهارة، باب
مقلر الماء الذي لا ينجس، والدارمي (ج ۱ ص ۲۰۲) فی کتاب الطهارة، باب قدر الماء الذي لا ينجس، واحمد فی مسنده (ج ۲
ص ۱۲) والحاكم فی المستدرک (ج ۱ ص ۱۳۲، ۱۳۳) فی کتاب الطهارة، باب اذا كان الماء قاتنين لم ينجسه شی۔

اختلاف ہوا ہے کہ حنفیہ، شافعیہ اور حنبلیہ قلیل اور کثیر کے درمیان فرق کرتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک ماء کثیر بغیر تغیر وصف ناپاک نہیں ہوتا اور ماء قلیل محض وقوع نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے اگرچہ تغیر وصف نہ ہوا ہو اور حضرات مالکیہ قلیل اور کثیر میں فرق نہیں کرتے، مطلقاً جب تغیر وصف آئیگا تو نجاست ماء کا حکم لگایا جائیگا، خواہ ماء قلیل ہو یا کثیر۔

پھر ائمہ ثلاثہ کے درمیان ماء قلیل اور کثیر کے معیار میں اختلاف ہے۔
حضرات شوافع اور حنبلیہ کے یہاں معیار یہ ہے کہ ”اذا كان الماء قلتين فصاعداً فكثير واذا كان

مادون القلتين فقليل“ (۱۳)

اور حضرات حنفیہ کے یہاں قلیل اور کثیر کا معیار رائے مبتلی بہ کے مطابق ہوتا ہے، مبتلی بہ اگر اس کو کثیر سمجھتا ہے تو کثیر کا حکم ہوگا اور اگر قلیل سمجھتا ہے تو پھر قلیل کہا جائیگا، عام طور سے حنفیہ کا مذہب کثیر کی تحدید کے سلسلہ میں عشر فی عشر یعنی وہ در وہ نقل کیا جاتا ہے، لیکن یہ اصل مذہب نہیں عوام کی سہولت کے پیش نظر اس طرح کی تحدید نقل ہوئی ہے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ایک مرتبہ مسجد میں تشریف فرما تھے تو کسی نے آکر دریافت کیا کہ کتنے پانی کو کثیر کہا جائے تو انہوں نے فرمایا: ”نحو مسجدی هذا“ مسجد کے جس صحن کی طرف اشارہ کیا گیا تھا اس کی پیمائش کرنے سے معلوم ہوا کہ وہ عشر فی عشر ہے تو اس وقت سے اس کو نقل کیا جانے لگا، ورنہ اصل مذہب میں رائے مبتلی بہ کا اعتبار ہے۔ (۱۴)

اہل ظاہر کا استدلال حدیث بربضاعہ سے ہے جو اس کے متصل بعد حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ”قیل یا رسول اللہ: انتوضا من بثر بضاعۃ، وہی بثر یلقى فیہا الحیض، ولحوم الکلاب، والنتن؟ فقال رسول اللہ ﷺ: ان الماء طهور لا ینجسہ شیء“

اس حدیث میں ”ان الماء طهور لا ینجسہ شیء“ فرمایا گیا ہے کہ جب تک مائیت باقی ہے تو نجاست کا حکم نہیں لگایا جاسکتا لہذا تغیر وصف مضر نہیں، لیکن سنن ابن ماجہ میں حدیث بربضاعہ کے اخیر میں ”الاماغلب علی ریحہ وطعمہ ولونہ“ کا استثنائی موجود ہے۔ (۱۵) ابن ماجہ کی روایت اگرچہ

(۱۳) دیکھئے لمعات التفتیح (ج ۲ ص ۱۳۶)۔

(۱۴) دیکھئے البحر الرائق (ج ۱ ص ۶۵، ۶۶)۔

(۱۵) سنن ابن ماجہ (ص ۳۹) باب الحیاض۔

سند اتوی نہیں ہے (۱۶) لیکن اس کو چونکہ تعلقاً بالقبول حاصل ہے اور علماء امت کا اسپر عمل زبانہ ہے، اس لیے ابن ماجہ کی حدیث بربضاعہ سے اہل ظاہر کے مذہب کی تردید ہو جاتی ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مسئلہ بھی ابن ماجہ ہی کی روایت ہے چونکہ حدیث بربضاعہ پر تفصیلی بحث آگے آئیگی اس لیے یہاں حدیث قلتین پر بحث ہوگی، چنانچہ حضرات شوافع اور حنابلہ کا استدلال اسی حدیث قلتین سے ہے: ”سئل رسول اللہ ﷺ عن الماء یکون فی الفلاة من الارض وماینوبہ من الدواب والسباع، فقال: اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث“ اس روایت کو حنفیہ کے خلاف پیش کیا جاتا ہے۔

لیکن حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ حدیث کئی وجوہ کی بنا پر قابل استدلال نہیں:

۱ اول تو یہ روایت اکثر محدثین کی تصریح کے مطابق ضعیف ہے، چنانچہ علی بن مدینی، ابوبکر ابن منذر، ابن جریر، ابن عبدالبر، قاضی اسماعیل، قاضی ابوبکر ابن العربی، امام غزالی، رویانی، ابن دقین العید، حافظ مزی، حافظ ابن تیمیہ، اور حافظ ابن قیم ان تمام حضرات نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔ (۱۷) نیز حافظ ابن عبدالبر فرماتے ہیں: ماذهب الیہ الشافعی من حدیث القلتین مذہب ضعیف من جهة النظر غیر ثابت من جهة الاثر، لانه حدیث تکلم فیہ جماعة من اهل العلم، ولان القلتین لم یوقف علی حقیقة مبلغهما فی اثر ثابت ولا اجماع“ (۱۸) لہذا یہ روایت کیونکر حجت بن سکتی ہے۔

۲ دوسری بات یہ ہے کہ اس روایت میں سنداً و متناً، ومعنی اور مصداقاً اضطرابات موجود ہیں، اس لیے بھی اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔

اضطراب فی السند

اس روایت کی تین سندیں ہیں: ایک کا مدار ولید بن کثیر پر ہے، دوسری کا مدار حماد بن سلمہ پر ہے اور تیسری کا مدار محمد بن اسحاق پر ہے۔

(۱۶) قال الشیخ الزیلعی فی نصب الرایة (ج ۱ ص ۹۳) هذا الحدیث ضعیف فان رشیدین من سعد جرحہ النسائی وابن حبان

ولو حاتم ومعاویة بن صالح، قال ابو حاتم: لا یحتج بہ انتہی۔

(۱۷) معارف السنن (ج ۱ ص ۲۳۱)۔

(۱۸) بلل المجہود (ج ۱ ص ۱۶۵)۔

① پہلی سند جو ولید بن کثیر سے مقول ہے ، اول تو یہ ولید ہی متکلم فیہ ہیں اور ان کو خوارج کے فرقہ ابہرہ سے شمار کیا گیا ہے - (۱۹) پھر ان کی سند میں اضطراب ہے : کہیں ”عن محمد بن جعفر بن الزبیر الاسدی“ نقل کرتے ہیں اور کہیں ”عن محمد بن عباد بن جعفر المنزومی“ نقل کرتے ہیں ، اس کے بعد پھر ”محمد بن جعفر“ کے شیخ میں اختلاف نقل کیا ہے ، چنانچہ کہیں ”عن عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر“ نقل کرتے ہیں اور کہیں ”عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر“ نقل کرتے ہیں ، ان کی سند میں یہ دو اضطراب ہیں -

② دوسری سند حماد بن سلمہ کی ہے ان کی حدیث میں وقف اور رفع کا اضطراب پایا جاتا ہے ، کہیں روایت کو موقوفاً علی ابن عمرؓ اور کہیں مرفوعاً لى رسول اللہ ﷺ نقل کرتے ہیں ، طحاوی میں یہ دونوں سندیں موقوفاً و مرفوعاً مقول ہیں اور امام ابو داؤد نے بھی اس اضطراب کا ذکر کیا ہے تو یہ سند بھی اضطراب سے خالی نہ رہی -

③ تیسری سند محمد بن اسحاق کی ہے ، یہ محمد بن اسحاق اول تو متکلم فیہ ہیں مغازی میں ان کا مقام بہت اونچا ہے لیکن احکام کی روایت ان کے ذریعہ سے جب مقول ہوتی ہے تو وہ محذوف ہو جاتی ہے ، پھر ان کی سند میں بھی اضطراب ہے ، کہیں ”عن محمد بن جعفر عن عبید اللہ عن ابن عمر“ نقل کیا ہے ، کہیں ”عن الزہری عن عبید اللہ عن ابی ہریرة“ نقل کر دیا ہے ، لہذا یہ روایت بھی مضطرب ہے اس لیے لائق استدلال نہیں -

اضطراب فی المتن

متن میں اضطراب یوں ہے کہ بعض روایات میں ”اذا كان الماء قلتين“ کا ذکر ہے - (۲۰) بعض میں قلتين او ثلاثا“ شک کے ساتھ مذکور ہے ، (۲۱) کہیں ”قلتین فمافوق ذلک“ ہے - (۲۲) کہیں ”اربعین قلة“ وارد ہے (۲۳) کہیں ”اربعین غرباً“ نقل ہوا ہے - (۲۴) اور بعض میں ”اربعین دلوا“ مذکور ہے (۲۵)

(۱۹) دیکھئے بذل المجہود (ج ۱ ص ۱۶۱) -

(۲۰) کما فی روایة الباب -

(۲۱) سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۲۲) کتاب الطهارة باب حکم الماء اذا لاقته النجاسة -

(۲۲) سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۲۱) -

(۲۳) سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۲۶) -

(۲۴) حوالہ بالا -

(۲۵) حوالہ بالا -

اضطراب فی المعنی

پھر قلم کے معنی بھی اختلاف ہے، چنانچہ لغت عرب میں اس کے کئی معنی آتے ہیں: مٹکا، پہاڑ کی چوٹی، قامت رجل، گھڑا، مایستقلہ البعیر (جن کو اونٹ اٹھائے) یہ سب معنی قلم کے ہیں۔

اضطراب فی المصداق

مصداق میں اضطراب اس طرح ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ یہاں مٹکے کے معنی مراد ہیں تو مٹکے چھوٹے اور بڑے مختلف نائز کے ہوتے ہیں، ان میں بھی اختلاف کثیر پایا جاتا ہے۔

اول تو اس روایت کی سند میں اضطراب ہے اور پھر متن میں اضطراب ہے اور ہر ایک روایت متن کا مقتضی مختلف ہے، پھر قلم کے معنی میں ایسا اختلاف ہے کہ بعض صورتوں میں روایت خود شوافع اور حنابلہ کے خلاف ہو جاتی ہے اور بعض صورتوں میں حنفیہ کے خلاف نہیں رہتی، اسی طرح معنی متن کے مصداق میں اختلاف پایا جاتا ہے تو ان گوناگوں اضطرابات کے ہوتے ہوئے یہ روایت کیونکر قابل استدلال ہو سکتی ہے۔ (۱)

(۲) صاحب ہدایہ نے حدیث قلتین کا ذکر کرتے ہوئے ”ضعفہ ابو داؤد“ کہ دیا ہے۔ اسی طرح ”لم یحمل الخبث“ کے معنی ”یضعف عن احتمال النجاسة“ کئے ہیں۔ (۲) یعنی وہ پانی نجاست کا تحمل نہیں کر سکتا اس لیے وہ نجس ہو جاتا ہے۔

صاحب ہدایہ کے اس جواب پر حضرات شوافع معترض ہیں کہ ابو داؤد نے تو کہیں بھی حدیث قلتین کی تضعیف نہیں کی، پھر یہ کہنا کیونکر درست ہوگا، نیز صاحب ہدایہ نے ”لم یحمل الخبث“ کی تفسیر بالرائے کی ہے، جبکہ دوسری سند میں ”فانہ لاینجس“ خود حدیث میں موجود ہے۔ (۳) اور ایک حدیث کی تفسیر دوسری حدیث سے جس قدر بہتر ہو سکتی ہے وہ ظاہر ہے۔

ہماری طرف سے ان دونوں اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے

(۱) ان تمام اضطرابات کی تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الرایۃ، (ج ۱ ص ۱۰۵-۱۱۲) نیز دیکھئے التعلیق الحسن المطبوع مع آثار السنن (ص ۳، ۵)۔

(۲) ہدایہ (ج ۱ ص ۳۵) باب الماء الذی یجوزہ الوضؤ ومالا یجوزہ۔

(۳) ابو داؤد (ج ۱ ص ۹) باب ما ینجس الماء۔

① اعتراض اول کا جواب ایک یہ دیا گیا ہے کہ امام ابو داؤد نے حدیث قلتین میں وقف اور رفع کا اضطراب نقل کیا ہے اور یہ مسلم ہے کہ کسی حدیث میں سند یا متن کا اضطراب اس کے ضعف کی دلیل ہے، چنانچہ علامہ نووی التقریب میں فرماتے ہیں: "والاضطراب یوجب اضعاف الحدیث لاشعارہ بعدم الضبط" (۴) اور روایت کی صحت اور حسن کیلئے راوی کا ضابطہ ہونا ضروری ہے، لہذا ابو داؤد کے پیش کردہ اضطراب کو سامنے رکھتے صاحب ہدایہ پر اعتراض کرنا بے جا ہے۔

② دوسرا جواب: سنن ابی داؤد کے نسخے مختلف ہیں ہو سکتا ہے صاحب ہدایہ کے پیش نظر جو نسخہ ہو اس میں اضطراب کے علاوہ کوئی دوسرا صیغہ تضعیف موجود ہو، لہذا ہمارے پیش نظر نسخے میں اگر کوئی صیغہ تضعیف مذکور نہیں تو اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ کسی نسخے میں بھی تضعیف موجود نہیں، چنانچہ صاحب ہدایہ نے امام ابو داؤد کے یہ الفاظ "حدیث القلتین مما لا یثبت" نقل کئے ہیں۔ (۵) جن سے صراحت حدیث قلتین کی تضعیف معلوم ہوتی ہے، اس لیے عین ممکن ہے کہ صاحب ہدایہ کے پیش نظر بھی وہی نسخہ ہو جس میں یہ عبارت مذکور ہے۔

③ تیسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امام ابو داؤد نے سنن ابی داؤد کے علاوہ اپنی کسی دوسری تصنیف میں تضعیف کی ہو، یہ کیا ضروری ہے کہ صاحب ہدایہ کے "ضعفہ ابو داؤد" کہنے سے یہی نتیجہ نکلا جائے کہ ابو داؤد نے تضعیف سنن ہی میں کی ہوگی، یہ ہرگز ضروری نہیں۔

④ چوتھا جواب بعض لوگوں نے یہ دیا ہے کہ طبقہ محدثین میں دو ابو داؤد ایک طیالسی اور دوسرے سجستانی مشہور ہیں ممکن ہے کہ صاحب ہدایہ کی مراد ابو داؤد سجستانی صاحب سنن کے بجائے ابو داؤد طیالسی مراد ہو، اس لیے محض سنن ابی داؤد لسجستانی کو دیکھ کر صاحب ہدایہ پر اعتراض کرنا درست نہیں، لیکن شرح نے اس جواب کو ضعیف کہا ہے، چونکہ جب کسی علم کو ذکر کیا جاتا ہے اور ساتھ میں کوئی امتیازی قید نہیں لگائی جاتی تو اس سے مراد سب سے زیادہ مشہور شخصیت ہوتی ہے۔ جیسے عبد اللہ بولتے ہیں تو حضرت عبد اللہ بن مسعود مراد ہوتے ہیں اور حسن بولتے ہیں تو حضرت حسن بصری مراد ہوتے ہیں، اسی طرح ابو داؤد سے سجستانی صاحب سنن مراد ہو گئے نہ کہ طیالسی، چونکہ وہ ان دونوں میں زیادہ معروف و مشہور ہیں۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے دوسری روایت میں "فانہ لاینجس" روایت بالمعنی ہو اور اصل روایت "لم یحمل الخبث" ہی ہو لیکن راوی نے اپنی فہم کے مطابق اسی اصل کے

(۴) التقریب مع شرحہ تدریب الراوی (ج ۱ ص ۲۶۲)۔

(۵) العناہ بہامش فتح القدیر (ج ۱ ص ۶۶)۔

بجائے ”فانہ لاینجس“ بطور روایت بالمعنی نقل کر دیا ہو، اس احتمال کی موجودگی میں صاحب ہدایہ پر اعتراض صحیح نہیں ہوتا۔

(۴) چوتھا جواب اس روایت کا یہ ہے کہ یہ روایت درحقیقت حنفیہ کے مذہب کے خلاف نہیں، چونکہ حنفیہ کے اصل مذہب میں رائے مبتلی بہ کا لحاظ اور اعتبار ہوتا ہے، اب آپ اہل عرب کے اس ماحول پر ذرا نظر ڈالئے جس میں آپ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا، وہاں پانی کی عام طور پر قلت تھی، سفر کی حالت میں اگر ساتھ پانی رکھنے کا اہتمام نہ کیا جائے تو سخت دشواری کا سامنا ہوتا تھا، میلوں چل لینے کے بعد مقدر ہی سے کہیں پانی ملتا تھا، اس ماحول میں یقیناً پانی کی وہ مقدار جو ان کے بڑے سے بڑے برتن کی وسعت سے زائد ہو، مبتلی بہ کی زائے میں کثیر ہی قرار دی جاسکتی تھی، اس لیے حدیث قلتین سے حنفیہ کے خلاف استدلال درست نہیں۔

(۵) حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے ترمذی کے درس کے وقت طلبہ کو اس کا مشاہدہ کرایا کہ حنفیہ کے یہاں ماء کثیر کی جو تحدید ”مالا یتحرک بتحریک الطرف الاخر“ مشہور ہے حدیث قلتین اس کے خلاف نہیں، چنانچہ انہوں نے ایک گڑھا کھدوایا اور پھر اس میں قلتین کی مقدار پانی ڈالا گیا تو اس کی ایک طرف طرف اتر کی تحریک سے متحرک نہ ہوئی۔ لہذا حنفیہ کے اس قول مشہور کے مطابق بھی یہ حدیث ان کے خلاف نہ ہوئی۔ (۶)

ان مذکورہ وجوہات کی بنا پر حدیث قلتین کو حنفیہ کے خلاف استدلال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔ (۷)

دوسرا اختلاف حضرات مالکیہ کے ساتھ ہے ان کے نزدیک قلیل و کثیر میں کوئی فرق نہیں ہے، جب

(۶) ویکھے الکوکب الدری (ج ۱ ص ۹۳)۔

(۷) قال الحافظ ابن القیم فی التہذیب (ج ۱ ص ۵۹، ۶۰) والاحتجاج بحديث القلتین مبنی علی ثبوت عدة مقامات (الاول) صحة سندہ (الثانی) ثبوت وصلہ، وان ارسالہ غیر قادح فیہ، (الثالث) ثبوت رفعہ وان وقف من وقفہ لیس یعلہ (الرابع) ان الاضطراب الذی فی سندہ لایؤمنہ، (الخامس) ان القلتین مقدرتان بقلال ہجر (السادس) ان قلال ہجر متساویۃ المقدار لیس فیہا کبار وصغار (السابع) ان القلة مقدرۃ بقربین حجازیین، وان قرب الحجاز لاتفاوت (الثامن) ان المفہوم حجة (التاسع) انه مقدم علی العموم، (العاشر) انه مقدم علی القیاس الجلی (الحادی عشر) ان المفہوم عام فی سائر المسکوت عنہ (الثانی عشر) ان ذکر العدد خرج منخرج التحدید والتقیید (الثالث عشر) الجواب عن المعارض ومن جعلہما خمسمائة رطل احتاج الی مقام (رابع عشر) وهو انه یجعل الشئ نصفاً احتیاطاً، (ومقام خامس عشر) ان ما وجب بہ الاحتیاط صار فرضاً أنتہی ثم ذکر الاجویۃ عن المحددین بالقلتین وردھا بسط الرد فارجع الیہ لوشت۔“

تک وقوع نجاست سے اوصاف ثلاثہ میں سے کسی ایک وصف میں تغیر واقع نہ ہو تو پانی ناپاک نہیں ہوتا۔
 مالکیہ کا استدلال حدیث بئر بضاعہ سے ہے: "قیل یا رسول اللہ: انتوضا من بئر بضاعۃ وہی بئر یلقى فیہا
 الحیض، ولحوم الکلام، والتتن؟ فقال رسول اللہ ﷺ: ان الماء طهور لا ینجسہ شیء" اور اس کے
 ساتھ ابن ماجہ کی ایک روایت ملاتے ہیں: "قال رسول اللہ ﷺ: ان الماء لا ینجسہ شیء الا ما غلب علی
 ریحہ وطعمہ ولونہ" (۸)

ریحہ وطعمہ ولونہ" (۸)

لہذا جب تغیر فی احد الاوصاف الثلاثہ آئیگا تو پانی نجس ہوگا ورنہ نہیں۔
 حدیث بئر بضاعہ کے جواب سے پہلے یہ سمجھئے کہ حضور ﷺ جب ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف
 لائے تو پینے کیلئے پانی کے حصول میں مسلمانوں کو دشواری ہوتی تھی، مدینہ منورہ اور اس کے اطراف میں
 میٹھے پانی کے محدود چند کنویں موجود تھے، جن میں سے بعض کافی فاصلہ پر واقع تھے،

بئر بضاعہ جو مدینہ منورہ کا ایک معروف کنواں ہے اس کے متعلق صحابہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے

سوال کیا، لیکن یہ واضح رہے کہ صحابہؓ نے بئر بضاعہ کی جو کیفیت سوال میں بیان کی ہیں: "وہی بئر یلقى

فیہا الحیض" اس سے مقصود ہرگز یہ نہیں ہے کہ سوال کے وقت یہ تمام نجاست بئر بضاعہ کے اندر

موجود تھیں اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے کوئی بھی انسان خواہ مومن ہو یا کافر، پینے کے پانی کو اس قسم کی

نجاست سے محفوظ رکھنے کا انتہائی اہتمام کرتا ہے، یہ ایک فطری امر ہے چہ جائیکہ رسول اللہ ﷺ اس قسم

کے کنویں کے پانی کو استعمال فرماتے ہوں، اس لیے کہا جائیگا کہ حضرات صحابہؓ نے سوال میں زمانہ قبل

از اسلام کی کیفیت پیش کی ہے اور یہ دریافت کیا ہے کہ جب سابق میں اس کنویں کی یہ کیفیت رہی ہے اور

اس کی ان نجاست سے تطہیر نہیں ہوئی ہے تو پھر اس کا پانی کیونکر استعمال کیا جاسکتا ہے، چونکہ مسائل بئر

میں قیاس اور رائے کا تو دخل نہیں ہے اس لیے رسول اللہ ﷺ نے "ان الماء طهور لا ینجسہ شیء"

فرمایا کہ حضرات صحابہؓ کے اس شبہ اور دھم کو دور کیا اور منشاء یہ ہے کہ سابقہ نجاست کے وہم کی بنا پر اس کو

نجس نہیں کہا جاسکتا بلکہ اس کا پانی طاہر اور مطہر ہے، چنانچہ اگر حدیث کو طاہر پر رکھتے ہوئے یہ کہا جائے

کہ سوال کے وقت یہ نجاستیں اس میں ڈالی جاتی تھیں تو پھر یہ حدیث خود حضرات مالکیہ کے بھی خلاف

ہو جاتی ہے کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے اس میں اتنی نجاستیں موجود ہوں اور اس میں تغیر واقع نہ ہو۔

علامہ خطابیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ درحقیقت بئر بضاعہ نشیبی زمین میں واقع تھا اور برسات کے زمانہ میں

سیلاب کے پانی کے ساتھ یہ نجاستیں اس میں آکر مل جاتی تھیں اور پھر بہہ کر نکل جاتی تھیں چونکہ اس کا پانی بت زیادہ تھا اس بنا پر پانی میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا تھا۔ (۹) اس لیے کہ یہ ماء جاری کے حکم میں تھا۔

چنانچہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ علامہ سیوطیؒ نے "جمع الجوامع میں اور علی متقیؒ نے کنز العمال میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی ایک روایت نقل کی ہے اس میں بیر بضاعہ کو غدیر کہا گیا ہے۔ (۱۰) اسی طرح بلا ذری نے واقدی مؤرخ سے بیر بضاعہ کے متعلق نقل کیا ہے: "تكون بیر بضاعة سباعاً فی سبع و عیونہا کثیرة فہی لاتنزع" ایسے ہی بیھتی نے امام شافعیؒ کی یہ روایت نقل کی ہے: "کانت بیربضاعة کثیرة الماء واسعة کان یطرح فیہا من الانجاس ما لا یغیرلہا لوناً ولا طعماً ولا یظہرلہ بہاریح" نیز امام طحاویؒ بیر بضاعہ کے متعلق فرماتے ہیں: "انہا کانت سیحاً تجری" (۱۱) لہذا ان اقوال کے پیش نظر اگر وہ غدیر اور ماء جاری کے حکم میں ہے تو حدیث بیر بضاعہ سے مالکیہ کا استدلال درست نہیں، چونکہ ماء کثیر کی نجاست ہمارے نزدیک بھی تغیر وصف پر موقوف ہے جب تک کہ تغیر فی الوصف نہ آئے اس وقت تک نجاست کا حکم نہیں لگایا جائیگا۔

امام ابو داؤدؒ اپنی سنن میں فرماتے ہیں: "سمعت قتیبہ بن سعید قال: سالت قیثم بیربضاعة عن عمفہا، قال اکثر ما یکون فیہا الماء الی العانة، قلت، فاذا نقص قال دون العورة، قال ابو داؤد و قدرت ان لیربضاعة بردائی مددته علیہا ثم ذرعتہ فاذا عرضہا سستہ اذرع و سالت الذی فتح لی باب البستان فاذا خلنی الیہ هل غیر بناء ہا عما کانت علیہ؟ قال لا ورایت فیہا ماء متغیر اللون" (۱۲)

امام ابو داؤدؒ کے اس بیان سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بیر بضاعہ میں نہ پانی زیادہ ہے نہ وہ غدیر اور آب کے حکم میں ہے اور نہ اس کو ماء کثیر کی تعریف میں شامل کیا جاسکتا ہے، لہذا جن نے حضرات اس کو غدیر اور ماء جاری کے حکم میں قرار دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے۔

(۱) دیکھئے معالم السنن (ج ۱ ص ۷۳)۔

(۱۰) چنانچہ علامہ نیوی نے علامہ سیوطیؒ اور علی متقیؒ کے حوالہ سے التعلیق الحسن (ص ۷۶) میں یہ روایت یوں نقل کی ہے: "ان لم یبق فیہ ماء او شرب من غدیر کان یلقى فیہ لحوم الکلام والجبث فذکرلہ ذلک، فقال: ان الماء لا یجسہ شیء۔"

(۱۱) ان تمام روایات کیلئے دیکھئے التعلیق الحسن للیموی (ص ۶)۔

(۱۲) ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۰)۔

علامہ نسوی نے امام ابو داؤد کے اعتراضات کا جواب دیا ہے - (۱۳) چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ واقعہ ایک بست بڑے مورخ ہیں اور مدینہ منورہ کے باشندے ہیں ، اس لیے بالخصوص مدینہ اور اس کے اطراف سے متعلق واقعی کا بیان جس قدر اہم ہے وہ کسی دوسرے شخص کا نہیں ہو سکتا اگرچہ روایت میں واقعی کا درجہ اور مقام امام ابو داؤد سے کمتر ہے لیکن تاریخی معاملات میں واقعی کے بیان کو ترجیح ہوگی اور واقعی نے بیربضاعہ کو جاری کیا ہے -

نیز ابو داؤد کے اس بیان میں قیم بیربضاعہ اور فاتح الباب دو جمہول آدمیوں کا واسطہ ہے نہ کہ جاسکتا کہ یہ لوگ کس حیثیت کے تھے اس لیے بھی ابو داؤد کا بیان کمزور ہے -

اور تیسری بات یہ ہے کہ فاتح الباب کا یہ کہنا کہ بیربضاعہ میں کوئی تغیر نہیں آیا اور امام ابو داؤد اس سے یہ طے کر لیا کہ واقعی حضور ﷺ کے زمانہ سے بیربضاعہ کی یہی کیفیت چلی آتی ہوگی صحیح نہیں ، کیونکہ دو سو سال کا فاصلہ گزر چکا ہے اس کے بعد امام ابو داؤد کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا ہے حالانکہ ایک صدی کے بعد پہلے تغیرات کو فراموش کر دیا جاتا ہے اور لوگوں کو یہ بھی علم نہیں رہتا کہ کس قسم کا تغیر واقع ہوا ہے ، اس لیے ظاہر یہ ہے کہ امام ابو داؤد نے جس کیفیت کو مشاہدہ کیا ہے وہ حضور ﷺ کے زمانہ کی کیفیت سے مختلف تھی اور فاتح الباب کا تغیر بناء سے انکار زیادہ سے زیادہ ایک صدی قبل تک معجز ہو سکتا ہے -

اور حدیث بیربضاعہ کا تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کی سند میں اضطراب ہے ، چنانچہ بعض جگہ ”عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع“ ہے اور بعض جگہ ”عن عبد اللہ بن عبد اللہ بن رافع“ ہے ایسے ہی بعض نے ”عبید اللہ بن عبد الرحمن بن رافع“ اور بعض نے ”عبد اللہ بن عبد الرحمن بن رافع“ نقل کیا ہے اور کہیں پر ”عبد اللہ بن عبد اللہ“ بالکل محذوف ہے صرف ”عن عبد الرحمن بن رافع“ نقل ہوا ہے - (۱۴) چونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ اضطراب موجب ضعف ہے اس لیے یہ روایت قابل استدلال نہ ہوگی -

حضرات حنفیہ کا استدلال درج ذیل روایات سے ہے :

① عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ قال: ”اذا استیقظ احدکم من نومہ فلا یغمس یدہ فی“

(۱۳) التعلیق الحسن (ص ۶) -

(۱۴) دیکھئے التعلیق الحسن (ص ۶) -

الاناء حتى يغسلها ثلاثاً فإنه لا يدري اين باتت يده“ (۱۵)

○ قال رسول الله ﷺ: “لا يبولن احدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه“ (۱۶)

○ قال رسول الله ﷺ: “اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرار“ (۱۷)

ان روایات میں ماء قلیل کی نجاست کا اعتبار تغیر وصف کے بغیر کیا گیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ ماء قلیل میں اگر نجاست گر جائے گی تو اسے نجس کہا جائے گا خواہ تغیر فی الوصف نہ ہوا ہو۔

○ وہ واقعہ جس میں حبشی کے بیر زمزم میں گزر کر مر جانے پر حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے زمانہ خلافت میں بیر زمزم کے کل پانی نکالنے کا حکم دیا گیا ہے اور جب کل پانی کا اخراج ممکن نہ ہوا تو پھر جتنا پانی اس وقت موجود تھا اسی کے اخراج پر اکتفاء کیا گیا۔ (۱۸) یہ فیصلہ صحابہ کے مجمع میں کیا گیا اور تغیر وصف کے بغیر ہوا۔

○ مسائل بیر کے سلسلہ میں دوسرے حیوانات کی موت پر جو آبار کی نجاست اور ان کے پانی کا اخراج کا حکم دیا گیا ہے اس سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، بہر حال ان تمام روایات اور دلائل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شریعت مقدسہ نے ماء قلیل کی نجاست کیلئے تغیر وصف کی شرط نہیں لگائی ہے۔



○ وعن أبي هريرة قال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله إنا زكب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فإن توضعنا به عطشنا أفنتوضأ بماء البحر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماؤه والحل ميتته رواه مالك والترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه والدارمي (۱)

”ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا یا رسول اللہ ﷺ ہم دریا میں سفر کرتے ہیں اور

(۱) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۶) باب کراهة غمس المتوضى وغيره يده المشكوك في نجاستها في الاناء قبل غسلها ثلاثاً

(۱۱) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۷) باب البول في الماء الدائم

(۱۲) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۷) باب حکم ولوغ الكلب

(۱۳) مذکورہ واقعہ اور مسائل بیر سے متعلق روایات و آثار کیلئے دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۱۹، ۲۰)۔

(۱) الحدیث أخرجه مالك في الموطأ (ص ۱۵، ۱۶) في كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء... والترمذي (ج ۱ ص ۲۱) في

لبواب الطهارة، باب ماجاء في ماء البحر انه طهور... وابوداود (ج ۱ ص ۱۱) في كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر...

اپنے ہمراہ بیٹھا پانی قلیل مقدار میں لے جاتے ہیں، اس لیے اگر ہم اس پانی سے وضو کر لیں تو پیاسے رہیں گے تو کیا ہم دریا کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: دریا کا پانی پاک ہے اور اس کا میتہ حلال ہے۔“

سئل رجل
یہ سائل قبیلہ بنی مدلج کا آدمی تھا اس کے نام کے سلسلہ میں کئی اقوال ہیں: بعض نے کہا عبد اللہ
نام تھا بعض کا عبد ہے بعض نے عبید نقل کیا ہے اور بعض نے ان کا نام حمید بن صخرہ بتلایا ہے (۲)
جنہوں نے رسول اللہ ﷺ سے ماء البحر کے متعلق سوال کیا تھا۔

نشاء سوال

۱۔ نشاء سوال یا تو ابو داؤد کی وہ روایت ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”لا یرکب البحر الاحاج او معتمر او غاز فی سبیل اللہ فان تحت البحر ناراً او تحت النار بحر“ (۳) اس روایت سے ماء البحر کا ماست النار کے قبیل سے ہونا معلوم ہوتا ہے اور چونکہ ماست النار ایک زمانہ میں ناقض رہ چکا ہے اس لئے سوال کیا گیا کہ آیا اس سے وضو جائز ہے یا نہیں۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ حیوانات بحر اس میں مرتے رستے ہیں، تو شبہ ہوا کہ ان کی موت کی وجہ سے شاید یہ پانی وضو کے لائق نہ ہو۔

۳۔ اور تیسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ماء البحر کا ذائقہ اور رنگ متغیر ہوتا ہے تو ممکن ہے یہ تغیر و صفیں ہی نشاء سوال ہو۔

هو الطهور ماءه والحل میتته

جواب ”نعم“ کے ساتھ بھی ہو سکتا تھا پھر یہ جملے کیوں ارشاد فرمائے گئے؟ سو اس کی وجہ یہ

والناسی (ج ۱ ص ۶۳) فی کتاب المیاء، باب الوضوء بماء البحر... وابن ماجہ (ص ۳۱) فی کتاب الطہارۃ، باب الوضوء بماء البحر

... والدارمی (ج ۱ ص ۲۰۱) فی کتاب الطہارۃ، باب الوضوء من ماء البحر... واحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۳۶۱)۔

(۲) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۲۵۳)۔

(۳) ابو داؤد (ج ۱ ص ۳۳۷) ”باب فی رکوب البحر والغزو“۔

ہے کہ ”نعم“ کے ساتھ جواب دینے میں ضرورۃً ماء الحمر کے استعمال کی اجازت معلوم ہوتی، نیز ممکن تھا کہ کوئی اس جواز کو وضو ہی کے ساتھ خاص کر دیتا اس لیے ”هو الطهور ماء“ فرمایا گیا اور ضرورت و بلا ضرورت، وضو اور غیر وضو تمام مواقع پر استعمال کی اجازت دے دی گئی، رہا ”الحل میتہ“ کا اضافہ سو وہ یا تو منشاء سوال نمبر ۲ کے پیش نظر ہے کہ موت الحیوانات فی الحمر کو سبب نجاست سمجھا گیا ہے، اس کے ازالہ کیلئے ”الحل میتہ“ فرمایا گیا اس وقت ”الحل“ الطاهر کے معنی ہوگا۔

یہ کہنے کے شفقۃً یہ خیال فرماتے ہوئے کہ جس طرح بحری مسافر کو پانی کی کمی سے واسطہ پیش آتا ہے اسی طرح کبھی کبھی توشہ کی کمی بھی ہو جایا کرتی ہے اسی ضرورت کا خیال کرتے ہوئے رسول اللہ ﷺ نے ”الحل میتہ“ کا اضافہ فرمایا اس وقت ”الحل“ ”الحلال“ کے معنی میں ہوگا۔

حیوانات بحر کی حلت و حرمت میں فقہاء کے اقوال

اس کے بعد پھر حیوانات بحر کی حلت اور حرمت میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے حلت سمک پر تمام اہل اسلام کا اجماع نقل کیا ہے۔

چنانچہ حنفیہ کے یہاں سمک کے علاوہ باقی تمام حیوانات بحر حرام ہیں۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خنزیر کے علاوہ باقی تمام حیوانات بحر حلال ہیں۔ اور خنزیر کے

بارے میں ان سے تین روایتیں مقول ہیں: ایک یہ کہ مکروہ ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ حرام ہے اور

تیسری روایت یہ ہے کہ خنزیر کے بارے میں انہوں نے توقف کیا ہے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تمساح، ضفدع اور کوچ کے علاوہ باقی سب حلال ہیں، تمساح

نلکے کو، ضفدع بینڈک کو کہتے ہیں اور کوچ یہ بحری انسان ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی اس بارے میں علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے تین روایتیں نقل کی ہیں:

ایک مثل احناف کے کہ سمک کے علاوہ سب حرام ہیں، دوسری روایت یہ ہے کہ سمندری جانوروں کی نظیر

اگر خشکی میں حلال ہے تو وہ سمندر میں بھی حلال ہے اور جو جانور خشکی میں حرام ہیں ان کے نظیر سمندر میں

بھی حرام ہے اور تیسری روایت یہ ہے کہ ضفدع کے علاوہ باقی سب حلال ہیں۔

علامہ نووی نے اس آخری روایت کو اصح قرار دیا ہے۔ (۴)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی اسی روایت سے ہے جس میں "الحل میتہ" فرمایا گیا ہے

اور یہ تمام بینات بحر کو شامل ہے۔

اور دوسری دلیل قرآن مجید کی آیت "أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ" (۵) ہے۔ یہاں صید مصید کے معنی میں ہے اور بحر کی طرف اس کی اضافت استفراق کیلئے ہے، اس لیے اس سے تمام حیوانات بحر کی حلت ثابت ہو جاتی ہے، باقی ففدع کے اسثناء کیلئے حضرات شوافع ابو داؤد کی اس روایت کو پیش کرتے ہیں: "عن عبدالرحمن بن عثمان ان طليبا سال النبي ﷺ عن مضع

يجعلها في دواء فنهاه النبي ﷺ عن قتلها (۶)"

حضرات مالکیہ قرآن کریم کی آیت "وَلَحْمُ الْخَيْزُرِ" (۷) کے عموم کے پیش نظر خنزیر کو حلت

سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔

اور امام احمد مضع کیلئے تو وہی ابو داؤد کی روایت پیش کرتے ہیں اور تمساح کو خبائث میں داخل کر کے قرآن مجید کی آیت "وَيُحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ" کی وجہ سے مستثنیٰ کہتے ہیں اور کونج کے متعلق فرماتے ہیں کہ چونکہ وہ ذناب ہے اس لیے حلت سے مستثنیٰ ہے

حنفیہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت "وَيُحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ" (۸) سے ہے، چونکہ سمک کے

علاوہ باقی تمام حیوانات بحر خبائث کے ذیل میں آتے ہیں اس لیے ان کو حرام کہا جائیگا۔

ایسے ہی قرآن مجید کی آیت "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" (۹) سے تمام بینات کی حرمت ثابت ہوئی

ہے خواہ وہ بینات بحریہ ہوں یا بینات بریہ، البتہ ان سے حلت سمک کی تخصیص حدیث سے ثابت ہے،

چنانچہ ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: "ان رسول الله ﷺ قال احلت لنا ميتان

ودمان فاما الميتان فالحيوت والجراد واما الدمان فالكبد والطحال" (۱۰)

(۵) سورة المائدة، رقم الآية: (۹۶)۔

(۶) ابو داؤد (ج ۲، ص ۱۸۵) "باب في الادوية المكروهة"۔

(۷) سورة المائدة، رقم الآية: (۳)۔

(۸) سورة الاعراف، رقم الآية: (۱۵۷)۔

(۹) سورة المائدة، رقم الآية: (۳)۔

(۱۰) ابن ماجہ (ص ۲۳۸) "باب الكبد والطحال"۔

لہذا آیت کے عموم سے سمک اور جراد مستثنیٰ ہونگے

نیز رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام سے حیوانات بحر میں سے سوائے سمک کے اور کسی جانور کا کھانا ثابت نہیں ہے، یہ اس بات کی مضبوط دلیل ہے کہ حیوانات بحر میں سے سوائے سمک کے اور کوئی جانور حلال نہیں ورنہ پوری زندگی آپ ﷺ اور صحابہ کرام اس کے کھانے سے اجتناب نہ فرماتے، یہاں یہ کہنا کہ صحابہ کرام سے تو عنبر جو ایک ذریعہ جانور ہے اس کا کھانا ثابت ہے، چنانچہ بخاری کی روایت میں اس پر دابہ کا اطلاق کیا گیا ہے (۱۱) تو اس کا جواب یہ ہے کہ عنبر درحقیقت سمک ہی کی ایک قسم ہے وہ نوع سمک سے خارج کوئی دوسرا جانور نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بخاری ہی کی ایک دوسری روایت میں اس کو حوت کہا گیا ہے۔ (۱۲)

اور جہاں تک حدیث باب ”الحل میتہ“ کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں میتہ سے مراد سمک ہی ہے، جیسے کہ حضرت ابن عمر کی حدیث میں اس کی تفسیر مذکور ہے۔ اور حضرت سیخ الہند نے فرمایا کہ یہاں ”الحل“ الطاهر کے معنی میں ہے (۱۳) اور حلت طہارت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، چنانچہ حضرت صفیہ کے متعلق حدیث میں آتا ہے، ”حتی بلغنا سدالروحاء حلت“ (۱۴) یہاں بالاتفاق ”حلت“ طہرت کے معنی میں ہے۔ نیز ”الحل“ کو ”الطاهر“ کے معنی میں لینا سیاق حدیث کے بھی زیادہ مناسب ہے، چونکہ سائل کو یہ شبہ تھا کہ حیوانات بحر اس میں مرتے رہتے ہیں اس لیے ماء البحر نجس ہوگا تو اس شبہ کے ازالہ کیلئے آپ ﷺ نے یہ فرمایا ”الحل میتہ“ لہذا اگر یہی معنی مراد لیے جائیں تب کوئی اشکال باقی نہیں رہتا، چونکہ اس وقت میتات بحریہ کی طہارت ثابت ہوگی اور طاہر ہونے سے حلال ہونا لازم نہیں آتا کما هو طاہر۔

اور آیت کا جواب یہ ہے کہ صید کو اسم مفعول مصید کے معنی میں لینا مجاز ہے اور بلا ضرورت اس کو مراد لینا جائز نہیں، لہذا صید اپنے حقیقی معنی یعنی معنی مصدری پر محمول ہے اور اس سے فقط شکار کی حلت ثابت ہوتی ہے نہ کہ کھانے کے، اور بالفرض صید مصید ہی کے معنی میں ہو تب بھی بحر کی طرف اس کی اضافت استغراق کیلئے نہیں ہے بلکہ بطور عمد خارجی ہے اور اس سے صید مخصوص یعنی صید سمک مراد ہے۔

(۱۱) روایت کے الفاظ یوں ہیں: ”فالقی لنا البحر دابة يقال لها العنبر...“ بخاری (ج ۲، ص ۶۲۵) ”باب غرودہ سمک البحر“۔

(۱۲) صحیح بخاری، حوالہ بالا۔

(۱۳) ویکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۲۵۶)۔ (۱۴) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹۸) ”باب هل یسافر نالجارۃ قبل ان یسرنہا“۔

﴿ وعن أبي زيد عن عبد الله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليلة
الجن ماني إذاوتك قال قلت نبذ قال تمر طيبة وماء طهور رواه أبو داود وزاد أحمد
الترمذي فتوضأ منه وقال الترمذي أبو زيد مجهول (۱۵)
وصح عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال لم أكن ليلة الجن مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم رواه مسلم (۱۶)

”الوزید حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ
نے لیلۃ الجن میں ان سے پوچھا کہ تمہارے برتن میں کیا ہے؟ حضرت عبد اللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ میں
نے کہا کہ نبیذ ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کھجور پاک ہے اور پانی پاک کرنے والا ہے، احمد اور ترمذی نے
یہ الفاظ زیادہ نقل کئے ہیں کہ پس آپ ﷺ نے اس سے وضو کیا، نیز امام ترمذی نے ایک تو ابو زید کو
مجهول قرار دیا ہے اور مزید یہ کہا کہ حضرت علقمہ کے طریق سے حضرت عبد اللہ بن مسعود سے یہ روایت
مردی ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں لیلۃ الجن میں رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ نہیں تھا۔“

مسئلہ نبیذ تمر

یہاں نبیذ تمر سے وضو کا مسئلہ بیان کیا گیا ہے نبیذ تمر کی مختلف صورتیں ہیں:

① پانی میں کھجوریں ڈال دی گئی ہوں اور وہ غیر مطبوخ ہو، نہ تغیر فی الوصف ہوا ہو نہ طبعی رقت اور سیلان
میں فرق آیا ہو، اور نہ سکر پیدا ہوا ہو اس صورت میں بالاتفاق تمام ائمہ کے یہاں اس پانی سے وضو کرنا
جائز ہے۔

② مطبوخ متغیر الوصف بھی ہو اور طبعی رقت بھی باقی نہ رہی ہو یا سکر آگیا ہو تو اس سے بالاتفاق وضو ناجائز
ہے نہ حنفیہ کے ہاں جائز ہے، اور نہ کسی دوسرے امام کے ہاں۔

(۱۵) الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۱۲) فی کتاب الطہارۃ، باب الوضوء بالنیل ... والترمذی (ج ۱ ص ۲۶) فی باب

الطہارۃ، باب الوضوء بالنیل ... واحمد فی مسنده (ج ۱ ص ۳۰۲) وابن ماجہ (ص ۳۱) فی کتاب الطہارۃ، باب الوضوء بالنیل۔

(۱۶) الحدیث رواه مسلم (ج ۱ ص ۱۸۳) فی کتاب الصلوۃ، باب الجهر بالقراءۃ فی الصبح والقراءۃ علی الجن، والترمذی (ج ۱

ص ۱۶۱) فی ابواب التفسیر، فی تفسیر سورة الاحقاف ... واحمد فی مسنده (ج ۱ ص ۲۳۶)۔

۵ غیر مطبوخ غیر مسکر ہو تغیر فی الوصف آگیا ہو لیکن رقت باقی ہو اس صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں: ”یتیم ولایتوضاً“ یعنی اس صورت میں تیمم کرے وضو جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ سے اس بارے میں چار روایات منقول ہیں:

۱ ایک روایت مسلک جمہور کے مطابق ہے کہ ”یتیم ولایتوضاً“ چنانچہ نوح بن مریم فرماتے ہیں کہ آخر میں امام ابو حنیفہ نے امام ابو یوسف کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا اور اسی پر امام صاحب کے قول کا استقرار ہوا اسی لئے فقہائے حنفیہ میں امام طحاوی، قاضی خان، اور ابن نجیم نے اسی روایت کو اختیار کیا ہے۔

۲ دوسری روایت ہے - ”یتوضاً بہ“ وان تیمم معہ کان احب“ یعنی وضو واجب ہے اور اس کے بعد تیمم سبب ہے۔

۳ تیسری روایت ہے ”یتوضاً ویتیم“ یعنی وضو اور تیمم دونوں کو جمع کرے اور یہی امام محمد کا مسلک ہے۔

۴ چوتھی روایت ہے ”یتوضاً بہ جزماً“ یعنی وضو ہی متعین ہے تیمم جائز نہیں ہے (۱۷) یہی روایت امام ابو حنیفہ کی مشہور روایت ہے اس روایت مشہور کے مطابق امام ابو حنیفہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود کی زیر بحث روایت سے ہے جس میں ”تمرۃ طیبۃ وماء طہور“ فرمایا گیا ہے، نیز ترمذی کی روایت میں ”فتوضانہ“ کا اضافہ بھی موجود ہے۔

زیر بحث حدیث پر اعتراضات

صاحب مشکوٰۃ نے اس روایت پر دو اعتراض کئے ہیں: ایک اعتراض امام ترمذی کے حوالہ سے نقل کیا ہے ”قال الترمذی ابو زید مجہول“ اور دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ: ”وصح عن علقمة عن عبداللہ بن مسعود قال لم اکن لیلة الجن مع رسول اللہ ﷺ“ یعنی اول تو اس کا ایک راوی ابو زید مجہول ہے اور پھر خود حضرت عبداللہ بن مسعود سے لیلة الجن میں حضور ﷺ کی معیت سے انکار منقول ہے۔

(۱۷) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۰۹ - ۳۱۰) نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۱۵)۔

تیسرا ایک اعتراض اور کیا گیا ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ مکہ میں ہمیش آیا اور آیت تیمم، "وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا" بلا اتفاق مدنی ہے، چونکہ نیکو تر ماء مطلق نہیں اس لیے حدیث لیلۃ الجن آیت تیمم سے منسوخ ہو جائیگی۔

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ابو زید پر جہالت کا الزام صحیح نہیں ہے کیونکہ ابو بکر ابن العربی نے شرح ترمذی میں ان کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے: "ابو زید مولیٰ عمرو بن حریث روی عنہ راشد بن کبسان و ابو روق" (۱۸) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ابو زید عمرو بن حریث کے آزاد کردہ غلام ہیں اور راشد بن کبسان اور ابو روق ان کے دو شاگرد بھی ہیں محدثین کا اصول ہے کہ اگر کسی راوی سے دو شخص روایت کرنے والے موجود ہوں تو اس پر جہالت کا الزام صحیح نہیں ہوتا۔

نیز مولانا خلیل احمد سارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے بذل الجہود میں ابو زید کے علاوہ چودہ روایہ کے نام نقل کئے ہیں جنہوں نے لیلۃ الجن کا یہ واقعہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے نقل کیا ہے۔ (۱۹) لہذا پہلا اعتراض تو غلط ہو گیا۔

ابا دوسرا اعتراض تو اس کا جواب یہ ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ چھ مرتبہ ہمیش آیا ہے تین مرتبہ تو مکہ معظمہ میں جو تھی مرتبہ مدینہ میں، پانچویں مرتبہ خارج مدینہ میں اور چھٹی مرتبہ آپ ﷺ کے کسی سفر میں ہمیش آیا (۲۰) تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا "لم اکن مع رسول اللہ ﷺ" کہنا جیسا کہ مسلم کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے ممکن ہے کسی ایک موقع پر ہو اور دوسرے موقع پر وہ شریک ہوئے ہوں، چنانچہ خود امام ترمذی نے جلد ثانی میں لیلۃ الجن کا واقعہ ذکر کیا ہے اور اس میں تفصیل کے ساتھ یہ بتلایا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے، ایک خاص مقام پر پہنچ کر آپ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو روک دیا اور ان کے چاروں طرف ایک حصار قائم کیا اور فرمایا کہ تم اس سے باہر مت ہونا، اس کے بعد آپ ﷺ آگے تشریف لے گئے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ پھر میرے پاس سے ہو کر جنات گذرے اور میں نے ان کو دیکھا، (۲۱) بہر حال اس واقعہ میں معیت کا تفصیلی ذکر موجود ہے اس

(۱۸) حارمۃ الاحودی (ج ۱ ص ۱۲۸)۔

(۱۹) بذل الجہود (ج ۱ ص ۲۱۹)۔

(۲۰) ایکس السامی (ج ۱ ص ۳۶۶)۔

(۲۱) ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۳) "ہا، ما، حا، من مثل اللہ مرد حل لعدا۔"

لے مطلقاً معیت کا انکار صحیح نہیں۔

دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو پہلے روک دیا تھا تو ان کا ”لم اکن مع رسول اللہ ﷺ“ سے متشدد خاص موقعہ تبلیغ جنات میں موجود ہونے کی نفی کر رہے، چنانچہ ترمذی کی روایت جو اوپر مذکور ہوئی اس سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

تیسرا جواب :- بعض روایات میں ”ما صاحبہ منا احد“ وارد ہے۔ (۲۲) اس سے مخالفین استدلال کرتے ہیں اور بعض روایات میں ”فلم یحضر منہم احد غیري“ وارد ہوا ہے۔ (۲۳) اس لیے کہا جائے؟ کہ پہلی روایت جس میں لفظ ”غیری“ مذکور نہیں وہ بھی دوسری روایت ہی کے معنی میں ہے۔ (۲۴) پڑھنا بالعموم متکلم جب اس طرح کلام کرتا ہے تو اس کا متشدد اپنی ذات کے علاوہ دوسرے رفقاء سے نفی کرنا ہوتا ہے اور وہ تو خود بخود مستثنیٰ ہوتا ہے اور پھر یہاں تو اس حدیث کے بعض طرق میں یہ اسثنیٰ لفظاً موجود ہے۔

تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہو چکا کہ لیلۃ الجن کا واقعہ مدینہ منورہ میں بھی پیش آیا ہے تو ہو سکتا ہے کہ آیت تیم پہلے نازل ہوئی ہو اور یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا واقعہ بعد میں پیش آیا ہو اگرچہ احتمال اس کے عکس کا بھی ہے مگر محض احتمال سے نسخہ ثابت نہیں ہوتا۔

ربا یہ کہنا کہ نبیذ ترماء مطلق نہیں تو جس نبیذ کو امام ابو حنیفہؒ وضو میں استعمال کیلئے جائز کہتے ہیں یعنی غیر مطبوخ متغیر الوصف و ماء مطلق ہی ہے، چنانچہ علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی کیفیت بالکل اس پانی کی سی ہے جس میں برف ملائی جاتی ہو، چونکہ بالعموم اہل عرب نمکین پانی کے ذائقہ و درست کرنے کیلئے اس میں کھجور ملایا کرتے تھے لہذا اس کو ماء مطلق سے خارج نہیں کہا جائیگا (۲۵)

آخر خطمی کے پانی سے بیری کے پتوں اور نیم کے پتوں سے پکائے ہوئے پانی سے تغیر وصف کے باوجود وضو کو جائز کہا گیا ہے اور خود حدیث میں خطمی اور بیری کے پتوں کے ساتھ جوش دئے ہوئے پانی کا

(۲۱) ترمذی (ج ۲ ص ۱۶۱) ”سورة الاحقاف“ ”ابواب التفسیر“۔

(۲۲) مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۵۰۳، ۵۰۴) ”تفسیر سورة الجن“۔

(۲۳) ردکر امن السید الطلیبوسی فی التنبیہ علی اسباب الخلاف انہ جاء فی بعض الروایات لم یشهدہ احد غیري ما سلف بعض

لرواة ”غیری“ کذا فی الجوہر النقی (ج ۱ ص ۱۲)۔

(۲۵) ویکھئے: المعرف الشذی (ج ۱ ص ۲۶)۔

استعمال طہارت کے لیے مذکور ہے، (۲۵*) لہذا نبیذتھر سے بھی وضو کو جائز کہا جائے گا، امام ابوحنیفہؒ پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ رائے اور قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں جبکہ واقعہ اس کے برعکس ہے حدیث تو حدیث ہے امام اعظمؒ تو صحابہؓ کے آثار پر بھی قیاس کی ترجیح کے قائل نہیں یہاں امام نے حدیث پر عمل کیا ہے اور دوسرے حضرات نے حدیث پر عمل نہیں کیا چونکہ ان کے نزدیک وہ قائل استدلال نہیں، لیکن امام صاحب نے اس حدیث کو ترک نہیں فرمایا بلکہ حدیث پر عمل میں اس قدر اہتمام کیا کہ آپ ﷺ نے نبیذتھر سے وضو فرمایا تو امام صاحب نے وضو کی اجازت نبیذتھر سے ہی دی نبیذتھر وغیرہ دوسری نبیذوں سے وضو کی اجازت نہیں دی، آپ ﷺ نے وضو فرمایا ہے تو امام صاحب بھی وضو ہی کے جواز کے قائل ہوئے غسل کی اجازت نہیں دی، آپ ﷺ نے نبیذتھر سے وضو اس وقت کیا جب کہ دوسرا پانی موجود نہیں تھا تو امام صاحب نے فرمایا کہ نبیذتھر سے وضو کی اجازت جب ہی ہوگی جب دوسرا پانی موجود نہ ہو، یہ تمام رعایتیں امام صاحب کے یہاں ہیں، اعتراض کرنے والوں نے تو سرے سے حدیث ہی کو چھوڑ دیا۔



﴿وَعَنْ كَبِشَةَ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ وَكَانَتْ تَحْتَ ابْنِ أَبِي قَتَادَةَ أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ دَخَلَ عَلَيْهَا فَسَكَبَتْ لَهُ وَضُوءًا فَجَاءَتْ هَرَّةٌ تَشْرَبُ مِنْهُ فَأَصْبَغِي لَهَا الْإِنَاءَ حَتَّى شَرِبَتْ قَالَتْ كَبِشَةُ فَرَأَيْتِي أَنْظَرُ إِلَيْهِ فَقَالَ أَعْجَبِينَ يَا ابْنَةَ أَخِي قَالَتْ فَقُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّهَا لَبَسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنْ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ أَوِ الطَّوَافَاتِ رَوَاهُ مَالِكٌ وَأَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَأَبْنُ مَاجَةَ وَالدَّارِمِيُّ (۲۶)﴾

(۲۵*) بیہین صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۶) کتاب الخنازیر، باب غسل الميت ووضوء العلماء والسدرة، نیز دیکھیے ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳) کتاب الطہارۃ، باب فی الخنث یغسل رأسہ بالخطمی۔

(۲۶) الحدیث اخرجہ مالک فی الموطأ (ص ۱۶) فی کتاب الطہارۃ، باب الطهور للوضوء... والترمذی (ج ۱ ص ۲۶) فی ابواب الطہارۃ، باب ماجاء فی سور الہرة... و ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۱۰، ۱۱۱) فی کتاب الطہارۃ، باب سور الہرة، والنسائی (ج ۱ ص ۲۲، ۲۳) فی کتاب الطہارۃ، باب سور الہرة، وان ماجة (ص ۳۰) فی ابواب الطہارۃ وستنہا، باب الوضوء بسور الہرة والرخصة فی ذلك۔

والدارمی (ج ۱ ص ۲۰۳، ۲۰۴) فی کتاب الطہارۃ، باب الہرة اذا ولغت فی الاناء - واحمد فی مسنده (ج ۵ ص ۲۰۳)۔

”حضرت کبشہ سے جو کہ ابن ابی قتادہ کے نکاح میں تھیں روایت ہے کہ ابو قتادہ ان کے پاس آئے تو انہوں نے ان کو وضو کا پانی بھر کر دیا کہتی ہیں کہ ایک بی بی آکر پانی پینے لگی تو ابو قتادہ نے اس کی طرف برتن جھکا دیا یہاں تک کہ اس نے پانی پیا پس انہوں نے مجھے ان کی طرف (تعب سے) نظر کرتے ہوئے دیکھا تو انہوں نے کہا بختیجی کیا تمہیں اس پر تعجب ہو رہا ہے، میں نے کہا ہاں، حضرت ابو قتادہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: بلیاں ناپاک نہیں ہیں، کیونکہ یہ تمہارے پاس آنے جانے والوں میں سے ہیں، یا یہ فرمایا کہ آنے جانے والیوں میں سے ہیں۔“

مسئلہ سورہ حرہ

ہرہ کے متعلق اس بات میں تو علماء کا اتفاق ہے کہ گھر میں اس کا پالنا جائز ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس کا گوشت حرام ہے، البتہ سورہ حرہ میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف سورہ حرہ کو ظاہر غیر مکروہ کہتے ہیں اور امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما ظاہر مکروہ کہتے ہیں، (۲۷) امام ٹحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے قول امام محمد مثل قول ابی یوسف نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے دو روایتیں ہیں ایک ظاہر غیر مکروہ مثل قول ابی یوسف اور دوسری ظاہر مکروہ مثل قول ابی حنیفہ۔ پھر علت کراہت امام ٹحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے نجاست لحم بیان کی ہے اس سے کراہت تحریمی معلوم ہوتی ہے اور امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ نے عدم احتراز عن النجاست کو علت قرار دیا ہے اس سے کراہت تنزیہیہ معلوم ہوتی ہے۔ (۲۸) اور یہی قول راجح ہے۔ چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مواظ میں ”لاباس بان يتوضا بفضل سور الہرة وغيره احب الینامہ“ نقل کیا ہے۔ (۲۹) یہ قول امام محمد کی اس روایت کے مطابق ہے جس میں وہ امام ابو حنیفہ کے ساتھ ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا استدلال ایک اسی حضرت کبشہ بنت کعب کی روایت سے ہے ایسے ہی اس کے متصل حضرت داؤد بن صالح کی روایت مذکور ہے یہ روایت بھی ان حضرات کی مستدل ہے، پہلی روایت میں حضرت ابو قتادہ جھکا دینا اور حرہ کا اس سے پانی پینا مذکور

(۲۷) دیکھئے السعیاء (ج ۱ ص ۳۶۰)۔

(۲۸) دیکھئے البحر الرائق (ج ۱ ص ۱۳۱)۔

(۲۹) مواظ امام محمد (ص ۸۳) ”باب الوضوء سور الہرة“۔

ہے اور پھر حضرت ابو قتادہؓ کا قول رسول اللہ ﷺ ”انہالیست بنجس“، انہا من الطوافین علیکم او الطوافات“ سے استدلال کرنا مذکور ہے۔

اور دوسری حدیث میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کا فعل ”فلما انصرفت عائشۃ من صلوتہا، اکلت من حیث اکلت الہرة“ نقل کیا گیا ہے اور حضور ﷺ کا ارشاد ”انہالیست بنجس انہا من الطوافین علیکم وانی رایت رسول اللہ ﷺ یتوضا بفضلہا“ مذکور ہے، بہر حال ان دونوں روایتوں سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ سورہ طہرہ ظاہر غیر مکروہ ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کا استدلال حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے: ”عن النبی ﷺ قال: یغسل الاناء اذا ولغ فیہ الکلب سبع مرات اولہن او اخرہن بالتراب، واذ اولغت فیہ الہرة غسل مرة“ (۳۰)

ایسے ہی حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ”قال رسول اللہ ﷺ: وطهور الاناء اذا ولغ فیہ الکلب، یغسل سبع مرات، الاولی بالتراب، والہرة مرة او مرتین“ (۳۱)

نیز ایک روایت میں رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے: ”السنور سبع“ (۳۲) یہاں اس روایت میں سنور کو سبع کہا گیا ہے اور سور سباع حرمت لحم کی وجہ سے نجس ہے، لہذا سورہہ کو نجس کہا جائیگا، بہر حال یہ تمام روایات نجاست سورہہ کو مقتضی ہیں لیکن حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے علت طواف کو ذکر فرما کر نجاست کی نفی کی ہے، اس لیے حنفیہ جانیہن کے دلائل کی رعایت کرتے ہیں اور ظاہر ہونے کے ساتھ ساتھ کراہت تمزیہیہ کے بھی قائل ہیں اگرچہ صاحب مشکوٰۃ نے جو دو روایتیں ایک کبشہ بنت کعبؓ کی اور دوسری داؤد بن صالح کی نقل کی ہیں، ان میں پہلی روایت کے اندر کبشہ کو اور ان سے ایک راویہ حمیدہ ہیں ان دونوں کو بعض محدثین نے مجہول کہا ہے۔ (۳۳) اسی طرح داؤد بن صالح کی

(۳۰) ترمذی (ج ۱ ص ۲۶) ”باب ماجاء فی سور الکلب“۔

(۳۱) سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۶۸) ”باب سور الہرة“۔

(۳۲) مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۱۸۳)۔

(۳۳) قال الماردینی فی الجوہر النقی (ج ۱ ص ۲۳۵) وقال ابن مندۃ ام یحییٰ حمیدۃ وخالہا کبشۃ لایعرف لہما رواۃ الا فی ہذا

الحدیث ومحلہما محل الجهالة ولا ینبت هذا الخبر بوجه من الوجوه۔

روایت میں ان کی ماں کو مجھول کہا گیا ہے۔ (۲۳) مگر بایں ہمہ یہ اعتراضات چونکہ زیادہ قوی نہیں ہیں۔ (۲۵) اور متعدد طرق سے: ”انہالیست بنجس انہامن الطوافین علیکم او الطوافات“ حضور ﷺ سے مقبول ہے، اس لیے حنفیہ نے ان کا اعتبار کرتے ہوئے طہارت مع الکراہت کا حکم لگایا ہے۔

”من الطوافین او الطوافات“ کے معنی ائمہ ثلاثہ کے مذهب کے مطابق تو یہ ہونگے کہ یہ تمہارے لیے خدام ہیں اور حنفیہ کے مذهب کے مطابق مناسب ہوگا کہ یہ معنی کئے جائیں کہ یہ مثل سواکن بہت ہر وقت آتے رہتے ہیں ظروف کی حفاظت دشوار ہے اس لیے ضرورتاً نجاست کے حکم کو ساقط کر دیا گیا ہے۔



﴿ وعن جابر قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أنتوضأ بما أفضلت الحمرة قال نعم وبما أفضلت السباع كلها رواه في شرح السنة (۳۶) ﴾

”رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا گیا کہ ہم اس پانی سے وضو کر سکتے ہیں جو کہ گدھوں نے جھوٹا کر دیا ہو؟ آپ ﷺ نے فرمایا ہاں اور اس پانی سے بھی وضو کر سکتے ہو جس کو درندوں نے جھوٹا کر دیا ہو“

سور سباع میں اختلاف فقہاء

حنفیہ کے یہاں تو سور سباع نجس ہے لیکن حضرات شوافع طہارت کے قائل ہیں۔ (۳۷) اور ان کا استدلال حضرت جابرؓ کی اسی روایت سے ہے جس میں سور سباع سے وضو کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

(۳۳) قال الماردینی فی الجوہر النقی (ج ۱ ص ۲۳۸) وحديث عائشة فی امرأة مجهولة عنداهل العلم وهي أم داود بن صالح ... انتهى۔

(۳۵) قال الشوکانی فی نیل الاوطار (ج ۱ ص ۳۸) وتعقبه (ابن مندہ) الحافظ بان لحمیة حدیثا آخر فی تسمیت العاطس رواہ ابو داود ولہا ثالث رواہ ابو نعیم فی المعرفة وقد روی عنہما اسحق ابن یحییٰ وهو ثقة عند ابن معین فارتفعت جہالتہا واماکبشہ فقیل انہا صحابیة فان ثبت فلا یضر الجہل بحالہا علی ماہو الحق من قبول مجاہیل الصحابة انتهى۔

(۳۶) الحدیث رواہ البیہقی فی شرح السنة (ج ۱ ص ۳۶۵، ۳۶۶) فی کتاب الطہارة، باب طہارة سور الہرة والسباع سوی الکلب۔ (۳۷) دیکھئے مرقاة (ج ۲ ص ۶۲)۔

اور حفیہ کا استدلال اسی باب کے فصل ثالث کی پہلی روایت سے ہے اور اس میں ہے کہ حضرت عمرؓ اور قافلہ کے ہمراہ جس میں حضرت عمرو بن عاصؓ بھی تھے سفر کر رہے تھے اور جب یہ قافلہ ایک حوض پر پہنچا تو حضرت عمرو بن عاصؓ نے حوض کے مالک سے دریافت کیا: ”هل تردحوضک السباع؟“ حضرت عمرو بن عاصؓ کا یہ استفسار اس بات کی واضح دلیل ہے کہ سور سباع نجس ہے ورنہ اس استفسار کی حاجت نہ ہوتی، لیکن حضرت عمرؓ نے حوض کے مالک کو یہ کہہ کر ”یا صاحب الحوض لاتخبرنا“ خبر دینے سے منع کر دیا اور فشاء یہ تھا کہ محض احتمال کے پیش نظر پانی کو نجس نہیں کہا جائیگا۔ ایسے ہی لحم سباع چونکہ نجس ہے اس لیے ان کا لعاب بھی نجس ہوگا کیونکہ وہ متولد من اللحم ہے، لہذا سور سباع کو بھی نجس کہا جائیگا، کیونکہ اس کا اختلاط لعاب کے ساتھ ہوتا ہے۔

نیز اس باب کے فصل ثالث میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت مذکور ہے:

”ان رسول اللہ ﷺ سئل عن الحياض التي بين مكة والمدينة تردها السباع والكلاب والحمير عن الطهر منها، فقال لها ما حملت في بطونها، ولنا ما غبر طهور“ یہاں سباع کے ساتھ کلاب بھی سوال میں مذکور ہیں، حالانکہ شوافع کے نزدیک سور کلب نجس ہے تو جس طرح حدیث ابی سعیدؓ میں ”تادیل کرتے ہیں کہ یہ ماء کثیر سے سوال تھا اسی طرح حدیث جابر میں بھی کہا جائیگا بلکہ یقیناً گنا چائیے چونکہ وہاں ”السباع کلھا“ فرمایا گیا ہے اس تاکید کے بعد یقیناً کلاب بھی اس میں داخل ہیں اور سور کلب بالاتفاق فریقین کے یہاں نجس ہے۔ (۲۸) لہذا ماء کثیر کی تادیل کے علاوہ دوسری تادیل ممکن ہی نہیں۔

اسی طرح حدیث قلتین میں ”سئل رسول اللہ ﷺ عن الماء يكون في الفلاة من الارض وما ينوبه من الدواب والسباع، فقال: اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث“ فرمایا گیا ہے، یہ حدیث شوافع کا مسئلہ ہے وہ قلتین کو حد فاصل بین القلیل والكثیر کہتے ہیں تو اگر سور سباع نجس نہیں ہے تو پھر اس حدیث سے قلتین کے حد فاصل بین القلیل والكثیر ہونے پر استدلال درست نہ ہوگا، اس لیے کہ ماء قلیل میں اگر کوئی شیء طاہر مل جاتی ہے مثلاً سور انسان یا سور مایوکل لحمہ تو وہ ناپاک نہیں ہوتا تو اگر سور سباع بھی نجس نہیں ہے تو وہ بھی ناپاک نہیں ہونا چائیے خواہ ماء قلیل ہو یا کثیر، پھر یہ تفریق کہ اگر قلتین ہے تو ناپاک نہیں ہوگا اور قلتین نہیں ہے تو ناپاک ہو جائیگا کیونکہ صحیح ہوگی۔

سور حمار کا حکم

حمر اہلیہ کا سور حفیہ کے یہاں مشکوک ہے۔

مشہور یہ ہے کہ سور حمار کے مشکوک ہونے کی وجہ تعارض روایات ہے، یا اختلاف صحابہ چنانچہ بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ روایت ہے: ”نہی النبی ﷺ عن لحوم الحمر الاہلیۃ یوم خیبر“ (۳۹) اس روایت سے لحم حمار اور اس کے لعاب کی نجاست ثابت ہوتی ہے اور ابو داؤد میں حضرت غالب بن ابجرؓ کی روایت موجود ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ قحط سالی بہت شدید ہے اور میرے پاس سوائے حمر اہلیہ کے کچھ نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا ”اطعم اہلک من سمین حمرک“ (۴۰) اس سے لحم اور لعاب حمار کی طہارت ثابت ہوتی ہے۔

اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے لحم حمار کی طہارت اور حضرت ابن عمرؓ سے اس کی کراہت منقول ہے۔

چونکہ نصوص میں تعارض ہے اس لیے بعض حضرات نے شک کی بنیاد اس کو قرار دیا اور اسی طرح چونکہ حضرات صحابہؓ سے بھی اختلاف منقول ہے اس لیے بعض حضرات نے اس کو مشکوک ہونے کی وجہ قرار دی۔

لیکن ان دونوں وجوہ کو شیخ الاسلام خواہر زادہ نے رد کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ لحم حمار تو یقیناً حرام ہے اس لیے کہ جب نص بیح اور محرم دونوں ہوں تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے اور جب لحم حرام ہے تو لعاب بھی نجس ہوگا، اسی طرح اختلاف صحابہ کو بھی شک کی بنیاد بنانا درست نہیں ہوگا، اس لیے کہ جب ایک عادل آدمی طہارت ماء اور دوسرا اس کی نجاست کی خبر دیتا ہے تو اس سے پانی مشکوک نہیں ہوتا، بلکہ اس کو ناپاک ہی قرار دیا جاتا ہے، لہذا مشکوک اور مشکل الحکم ہونے کی زیادہ دشمنین توجیہ یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ اس کا دارو مدار تحقق ضرورت پر ہے کہ اگر ضرورت متحقق ہو تو سور حمار کے حکم میں تخفیف ہو اور اس کے سور کو ظاہر قرار دیا جائے اور اگر ضرورت متحقق نہ ہو تو اس کے سور میں کوئی تخفیف نہ ہو اور نجس ہی رہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ضرورت من وجہ متحقق ہے اور من وجہ نہیں۔

(۳۹) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۲۹) - ”باب لحوم الحمر الانسیۃ“۔

(۴۰) ابو داؤد (ج ۲ ص ۱۶۶، ۱۶۸) - ”باب فی اکل لحوم الحمر الاہلیۃ“۔

تتحقق اس جہت سے ہے کہ عام طور پر چونکہ گدھے گھروں میں ہی رستے ہیں اور گھر کے برتنوں میں ہی ان کو پانی پلایا جاتا ہے اس حیثیت سے اس میں ضرورت متحقق ہے، لیکن اگر اس جہت سے فوراً مبرا جائے کہ اس کی ضرورت اس درجہ کی نہیں ہے جس درجہ کی فاروہہ میں ہے کہ ان کا گذر اندرون خانہ بھی ہوتا ہے اور ان کے سور سے بچنے میں حرج لازم آتا ہے، اسی لیے ان کے سور کو پاک قرار دیا جاتا ہے اس حیثیت سے حمار میں وہ ضرورت ثابت نہیں ہوتی۔

لذا جب ضرورت من وجہ متحقق ہے اور من وجہ نہیں تو ہر چیز کو اپنی اصل پر رکھیں گے کہ پانی کی اصل یہ ہے کہ پاک ہو اور لعاب حمار کی اصل یہ ہے کہ نجس ہو، اس طرح اس کا حکم مشکل ہو جاتا ہے کہ آیا سور حمار پاک ہے یا ناپاک۔ (۴۱)



باب تطهير النجاسات

الفصل الاول

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا شرب الكلب في إناء أحديكم فليغسله سبع مرات متفق عليه وفي رواية لمسلم قال طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب (۳۲)

”جناب رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جب تم میں سے کسی کے برتن میں کتا پانی پی لے تو اس کو سات مرتبہ دھو لینا چاہیے اور مسلم کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ تم میں سے جس کے برتن میں کتا پانی پی جائے اس کو پاک کرنے کی صورت یہ ہے کہ اسے سات مرتبہ دھو ڈالے اور پہلی مرتبہ مٹی سے دھوئے“

سور کلب کا حکم

اس حدیث میں ولوغ کلب کی وجہ سے برتن کے ناپاک ہو جانے اور پھر اس کو سبع مرات دھو کر

(۳۲) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۹) فی کتاب الوضوء، باب اذا شرب الكلب فی الاناء... ومسلم (ج ۱ ص ۱۳۶) فی کتاب الطهارة، باب حکم ولوغ الكلب... والترمذی (ج ۱ ص ۲۶) فی ابواب الطهارة، باب ماجاء فی سور الكلب... وابوداؤد (ج ۱ ص ۱۰) فی کتاب الطهارة، باب الوضوء بسور الكلب، والنسائی (ج ۱ ص ۲۲) فی کتاب الطهارة، باب الامر باراقه ما فی الاناء اذا ولغ فيه کلب، وابن ماجه (ص ۳۰) فی ابواب الطهارة، باب غسل الاناء من ولوغ الكلب، ومالك فی الموطاء (ص ۲۲) فی کتاب الطهارة، باب جامع الوضوء - واحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۳۶۰) -

پاک کرنے کا ذکر ہے، دراصل یہاں دو مسئلے ہیں ایک مسئلہ سور کلب کا ہے اور دوسرا مسئلہ تطہیر کا ہے۔

پہلا مسئلہ

سور کلب کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ حضرات حنفیہ، شوافع اور حنبلیہ اس پر متفق ہیں کہ سور کلب نجس ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے چار روایتیں مقبول ہیں:

① ایک روایت میں ائمہ ثلاثہ کے کہ سور کلب نجس ہے۔ ② دوسری روایت یہ ہے کہ کلب بھی پاک ہے اور اس کا سور بھی پاک ہے۔ ③ تیسری روایت میں تفصیل ہے کہ کلب عید اور کلب زرع جس کو پالنے کی اجازت دی گئی ہے اس کا سور تو پاک ہے اور جس کو پالنے کی اجازت نہیں ہے اس کا سور ناپاک ہے۔ ④ چوتھی روایت یہ ہے کہ کلب بدوی اور حضری کا فرق کیا گیا ہے سور کلب بدوی ناپاک اور نجس ہے اور سور کلب حضری طاہر اور پاک ہے۔ (۳۳)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اسی باب کی فصل ثالث میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے: "قَالَ: كَانَتِ الْكَلَابُ تَقْبِلُ وَتَتْبِرُ فِي الْمَسْجِدِ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ يَكُونُوا يَرْمُونَهُمْ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ"

کلاب کا مسجد میں آنا چنانچہ فرش مسجد اور مسجد کی دیواروں کے سور کلاب کے ساتھ ملوث ہونے کو مستلزم ہے تو اگر یہ پاک نہیں ہے تو پھر محرمہم تطہیر کے کیا معنی ہوں گے۔

دوسری دلیل امام مالک نے یہ بیان کی ہے کہ شریعت نے صید، زرع اور ماشیہ وغیرہ کیلئے کتے پالنے کی اجازت دی ہے کتوں کی خاوت کے پیش نظر یہ بت مشکل ہے کہ ان کو پالا بھی جائے اور پھر بدن اور ثیاب کو ان کے سور سے مٹھوٹا بھی رکھا جائے اس لیے اگر سور کلب نجس ہوتا تو ضرور اس قسم کی کوئی حدایت کی جاتی کہ سور کلب سے اگر بدن یا ثیاب ملوث ہو جائیں تو ان کو پاک کرنا ضروری ہے، لیکن جب اس قسم کی کوئی حدایت نہیں کی گئی تو معلوم ہوا کہ سور کلب طاہر ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال اول تو حضرت ابو حمزہؓ کی زیر بحث روایت سے ہے:

"قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي آثَانِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ" حضور ﷺ کا غسل آثان

کیلئے سب سے مراد کا حکم دینا اور اس قدر مبالغہ فی الغسل کی تاکید کرنا متبادر طور پر نجاست ہی کی وجہ سے ہو سکتا ہے۔

دوسری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”عن النبی ﷺ قال: لا تدخل الملائکۃ بئافیہ صورۃ ولا کلب ولا جنب“ (۳۴)

کلب کی وجہ سے ملائکہ رحمت کا گھر میں داخل ہونے سے باز رہنا یہ بھی دلیل نجاست ہے۔ ایسے ہی ایک حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جبریل علیہ السلام نے میرے پاس آنے کا وعدہ کیا تھا لیکن وہ نہیں آئے اور اس کے بعد پھر اگلے دن آکر انہوں نے بتلایا کہ آپ ﷺ کے گھر میں چونکہ کتے کا ایک بچہ تھا اس لیے میں نہیں آیا۔ (۳۵) ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف کلب نجس ہے بلکہ اس کی نجاست اشد النجاست ہے۔

ہاں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض طرق میں یہی روایت ”کانت الکلاب تبول وتقبل وتدبر فی المسجد فلم یكونوا یرشون شیئاً من ذلک“ لفظ ”تبول“ کی زیادتی کے ساتھ مروی ہے (۳۶) اور بول کلاب امام مالک کے نزدیک بھی نجس ہے، ”فما هو جوابہ عن البول فهو جوابنا عن السور“ اگرچہ حقیقہ تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تطہیر بول اور تطہیر سور کیلئے پانی کا استعمال ضروری نہیں ہے، چنانچہ جفاف، شمس، حفر، اتقاء تراب ان تمام طریقوں سے ہمارے یہاں زمین پاک ہو جاتی ہے تو عدم تطہیر بالماء سے کہاں یہ لازم آتا ہے کہ مسجد کا فرش اور دیواروں پر اگر پانی نہیں ڈالا گیا تو ناپاک ہی رہیں۔

ہاں یہ سوال کہ پھر کلاب کو مسجد میں آمدورفت سے روکنے کا اہتمام کیوں نہیں کیا گیا، تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مسجد نبوی کی تعمیر اس زمانہ میں اس انداز کی نہ تھی کہ کلاب کی آمدورفت پر پابندی لگائی جاسکے، نیز یہ ابتدائے اسلام کا واقعہ ہے ممکن ہے آداب المساجد کے سلسلہ میں اس وقت تک احکام نہ آئے ہوں۔

امام مالک کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو قیاس فی مقابلتہ النص ہے، لہذا اس کا اعتبار

(۳۴) ابو داؤد (ج ۱ ص ۴۰) ”باب فی الجنب یؤخر الغسل“۔

(۳۵) رکعت صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۹۹) ”باب تحریم تصویر صورۃ الحيوان...“۔

(۳۶) ابو داؤد (ج ۱ ص ۵۵) ”باب فی طهور الارض اذا بیست“۔

نہیں دوسری بات یہ ہے کہ پھر یہ تسلیم نہیں کہتے کہ پالنے کے ساتھ تلوٹھیاب و بدن بالوسور لازم ہے، اگر اہتمام کیا جائے تو اس سے اجتناب کچھ بھی مشکل نہیں۔

دوسرا مسئلہ پھر فقہاء کے درمیان طریقہ تطہیر میں اختلاف ہے یعنی ولوغ کلب کے بعد تطہیر اناہ وغیرہ غسل سبع مرات سے ہوگی یا عام نجاست کی طرح غسل ثلاث مرات کافی ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے دو روایتیں منقول ہیں: ایک روایت میں غسل سبع مرات مستحب ہے اور دوسری روایت غسل سبع مرات واجب ہے، مگر بہر کیف امام مالک کے یہاں یہ حکم تعبدی ہے، اول تو چونکہ وہ سور کلب کو نجس ہی نہیں کہتے اور اگر ان کی نجاست والی روایت لی جائے تو پہلے یہ گذر چکا ہے کہ ان کے نزدیک وقوع نجاست فی الاء سے نجاست کا حکم اس وقت تک مرتب نہیں ہوتا جب تک تغیر فی الوصف نہ آجائے اور سور کلب کی آمیزش ظاہر ہے کہ تغیر فی الوصف کا سبب نہیں بنتی، اس لیے امام مالک تطہیر نجاست کیلئے نہیں بلکہ چونکہ حدیث میں حکم دیا گیا ہے اس لیے غسل سبع مرات کے قائل ہیں۔

حسن بصری اور امام احمد ایک روایت کے مطابق غسل ثمان مرات کے قائل ہیں۔

امام شافعی غسل سبع مرات کے قائل ہیں اور سبع مرات میں سے احدھن بالتراب کو بھی ضروری

قرار دیتے ہیں۔

حضرات حنفیہ کے یہاں مثل دوسری نجاست کے سور کلب میں بھی اعتبار غلبہ ظن کا ہے، جب نجاست کے زوال کا غلبہ ظن ہو جائیگا جو بالعموم ثلاث مرات سے ہوتا ہے تو طہارت کا حکم لگا دیا جائیگا۔ (۴۷)

حضرت حسن بصری اور امام احمد کا استدلال حضرت عبداللہ بن مفضل کی روایت سے ہے: "اذا ولغ

الکلب فی الاناء فاغ لموہ سبع مرات وعفروہ الثامنة فی التراب" (۴۸)

امام شافعی کا استدلال حضرت ابو ہریرہ کی اسی روایت سے ہے "اذا شرب الکلب فی اناء

احدکم فلیغسلہ سبع مرات" اور ایک دوسری روایت میں ہے: "یغسل الاناء اذا ولغ فیہ الکلب سبع

(۴۷) دیکھئے السعیہ (ج ۱ ص ۳۳۹)۔

(۴۸) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۷) "باب حکم ولوغ الکلب"۔

مرات، اولامن او آخراهن بالتراب“ (۳۹)

حضرات حنفیہ کا استدلال حضرت ابو حمزہؓ کی اس روایت سے ہے جس کو ابن عدی نے اکامل میں نقل کی ہے: ”قال رسول اللہ ﷺ: اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرات“ (۵۰)

سنن دارقطنی میں حضرت ابو حمزہؓ کی موقوف روایت نقل کی گئی ہے: ”عن ابی هريرة قال اذا ولغ الكلب في الاناء فاهرقه ثم اغسله ثلاث مرات“ (۵۱)

حضرت ابو حمزہؓ جو حدیث تسبیح کے راوی ہیں ان کی ایک روایت غسل ثلاث مرات کی بھی موجود ہے اور ان کا فتویٰ بھی جیسا کہ دارقطنی نے نقل کیا ہے غسل ثلاث مرات کا ہے، راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل یا فتویٰ اس امر کی دلیل ہوتی ہے کہ وہ روایت منسوخ ہو چکی ہے یا اس کو کسی ذریعہ سے اس کے محمول علی الاستحباب ہونے کا علم ہو گیا ہے، لہذا یہاں بھی غسل سبع مرات کی روایت کو منسوخ کہا جائیگا اور یا محمول علی الاستحباب کہا جائیگا اور اس کی دلیل ابن عدی کی اکامل والی روایت ہوگی، اس کے بغیر حضرت ابو حمزہؓ کا اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دینا مستط عدالت بتا ہے جو کسی طرح بھی قابل قبول نہیں۔

اور یہ معلوم بھی ہے کہ ابتدائے اسلام میں رسول اللہ ﷺ نے قتل کلاب کا حکم دیا تھا بعد میں پھر یہ حکم باقی نہ رہا ”لوان الكلاب امه من الامم لامرت بقتلها“ (۵۲) فرما کر اس حکم کو ختم کر دیا گیا، یہ بات قرین قیاس ہے کہ سبع مرات کا حکم ابتداء میں تھا لوگوں کے دلوں سے کلاب کی محبت نکالنے کیلئے ایک طرف تو ان کے قتل کرنے کا اور عدم جواز اقتناع کا حکم دیا گیا اور دوسری طرف غسل سبع مرات کا حکم دیا گیا، تاکہ دشواری کا احساس ہو اور لوگ کلاب سے اجتناب کرنے لگیں، بہر حال حضرت ابو حمزہؓ اور حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایات کے دو جواب ہو چکے، ایک یہ کہ یا تو وہ منسوخ ہیں اور یا محمول علی الاستحباب ہیں۔

(۳۹) ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۶) ”باب ما اذا ولغ في سائر نخل“

(۵۰) بخاری مصاب نصاب (ج ۱ ص ۱۳۱)

(۵۱) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۱۶۶) ”باب ولغ الكلب في اناء“

(۵۲) ابوداؤد (ج ۲ ص ۱۳۶) ”باب انما نخل تصيد وعيه“

تیسرا جواب علامہ عبدالوہاب شعرانی نے دیا ہے کہ سور کلب میں کچھ ایسے اثرات پائے جاتے ہیں جن سے قساوت کلب پیدا ہوتی ہے غسل سبع مرات کا حکم اسی قساوت کا علاج ہے (۵۴) تطہیر کیلئے غسل ثلاث مرات کافی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ کلب کی مشابہت شیطان کے ساتھ ہے اس لیے سور کلب میں شیطانی اثرات آجاتے ہیں تو ان اثرات کے ازالہ کیلئے غسل سبع مرات کا حکم دیا گیا۔ (۵۴)

بعض حضرات نے کہا ہے کہ سور کلب میں سمیت پائی جاتی ہے اسی سمیت کے اثر کو زائل کرنے کیلئے غسل سبع مرات کا حکم دیا گیا اور ساتھ ہی مٹی کے ساتھ مانجھنے کا حکم بھی اسی سمیت کو زائل کرنے کیلئے ہے، چنانچہ آج کل اطباء بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ سور کلب میں سمیت ہوتی ہے اور اس کا علاج مٹی ہے۔

اور امام طحاوی فرماتے ہیں کہ سور کلب کے مقابلے میں بول دراز کلاب کی نجاست شدید ہے کیونکہ یہ اغظ النجاست ہیں اور ان کیلئے بالاتفاق غسل ثلاث مرات کافی ہے تو سور کلب میں بطریق اولیٰ غسل ثلاث مرات کافی ہونا چاہیے۔ (۵۵)



﴿ وَعَنْهُ ﴾ قَالَ قَامَ أَعْرَابِيٌّ فِي الْمَسْجِدِ فَتَنَاوَلَهُ النَّاسُ فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعُوهُ وَهَرِّقُوا عَلَيَّ بَوْلَهُ سَجَلًا مِنْ مَاءٍ أَوْ ذُنُوبًا مِنْ مَاءٍ فَإِنَّمَا بُعِثْتُ مُدْسِرِينَ وَأَمْ تَبْعُونَا مُدْسِرِينَ رَوَاهُ أَبُو خَرِيبَةَ (۵۶)

(۵۴) دیکھئے فتح الملہمہ ج ۱ ص ۱۳۳۶۔

(۵۴) دیکھئے حجة الله السالفة ج ۱ ص ۱۸۵۔

(۵۵) طحاوی ج ۱ ص ۲۳ ”باب سور الكلب“۔

(۵۶) الحدیث احرحہ الحاری ج ۱ ص ۳۵) فی کتاب الوصو، باب صب الماء علی البول فی المسجد... والترمذی ج ۱ ص ۲۸

فی ابواب الطہارۃ، باب ما جاء فی البول یصیب الارض، باب الارض یصیبها البول

والسائی ج ۱ ص ۲۰) فی کتاب الطہارۃ، باب ترک التوقیت فی الماء، باب ما حاة (ص ۳۰) فی کتاب الطہارۃ، باب الارض

یصیبها البول کیف تعمل، واحمد فی مسنده ج ۲ ص ۲۳۹ و ص ۲۸۲۔

”حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ ایک رسالی نے مسجد میں کھڑے ہو کر پیشاب کر دیا لوگ اس کے پیچھے پڑنے لگے تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا اسے چھوڑ دو اور ایک ڈول پانی اس کے پیشاب پر بنا دو، کیونکہ تم لوگ آسانی کرنے والے بنا کر بھیجے گئے ہو نگلی کرنے والے نہیں۔“

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے ”دعوہ“ فرمایا اور پیشاب کرنے سے نہیں روکا اس کی وجہ کیا ہے؟ تو ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ اس طرح اگر پیشاب کو روکنے پر مجبور کیا جاتا تو اس میں بیماری کے پیدا ہونے کا خطرہ تھا، اس طرح بعض اوقات پیشاب کا بند ٹک جاتا ہے، اس لیے شفقتاً آپ ﷺ نے صحابہ کو منع کرنے سے روک دیا۔

دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اگر اس طرح روکا جاتا تو ممکن تھا وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ اور دوسری جگہ سے تیسری جگہ جاتا اور مسجد کے مختلف مقامات نجس ہو جاتے اس لیے آپ ﷺ نے منع کر دیا۔

مسئلہ تطہیر ارض

حدیث سے یوں انسان کا نجس ہونا معلوم ہوتا ہے یہ تو متفق علیہ ہے دوسری چیز یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مسجد کی تطہیر کیلئے غسل بالماء کا حکم دیا، چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں تطہیر ارض فقط پانی سے ہو سکتی ہے، لیکن حضرات حنفیہ کے نزدیک جیسے کہ پہلے ذکر کیا گیا تطہیر کیلئے غسل بالماء، شمسین، حفر اور لقاہ تراب یہ سب کافی ہیں۔ (۵۷)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابو ہریرہ کی اسی روایت سے ہے جس میں ہے کہ آپ ﷺ نے تطہیر مسجد کیلئے غسل بالماء کا حکم دیا۔

حنفیہ کا استدلال ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت سے ہے: ”کانت الکلاب تبول وتقبل وتدبر فی المسجد فلم یکووا یرشور شیئاً من ذلک“ (۵۸)

اس سے معلوم ہوا کہ جناب سے زمین پاک ہو جاتی ہے، چنانچہ امام ابو داؤد نے اس حدیث پر یہ

باب قائم کیا ہے ”باب فی طہور الارض اذا یست“

(۵۷) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۳۹۸)۔

(۵۸) ابو داؤد (ج ۱ ص ۵۵)۔

یہی ہی مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابو جہر کا یہ اثر مقبول ہے: "زکاة الارض یسبھا" (۵۹)
 نیز مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں حضرت ابو قلابہ اور حضرت محمد بن حنفیہ کا یہ اثر مذکور ہے: "انا
 حفت الارض فدرکت" (۶۰)

ان آثرت حنفیہ کے مسند کی تائید ہوتی ہے۔

بنی حدیث باب تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر احد الجازین کو آپ ﷺ نے اختیار فرمایا ہے،

تو اس سے "سری طرق کی نفی کسنا ہوتی ہے،

دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے نماز کا وقت قریب ہو اور جنابت وغیرہ کے ذریعہ

سے اس وقت تک پاک ہونے کی امید نہ ہو اس لیے غسل کا حکم دیدیا گیا ہو۔

تیسرا جواب یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تطہیر کے تمام طرق میں یہ طریقہ چونکہ سب سے افضل اور

اسی محتاس سے رسول اللہ ﷺ نے اس کو اختیار فرمایا۔



و من ثم انما بنت ابي بكر قات سمات امرأة رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قالت يا رسول الله ارأيت احدى انا اذا اصاب ثوبها الدم من الحيضة كيف تصنع فقال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اصاب ثوب احدنا كمن الدم من الحيضة فلتة راضة ثم
 تلتحها ثم اتصل فيه متفق عليه (۶۱)

"حضرت بوکھر صدیق رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی حضرت اسماء رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ایک

۵۹۔ مسند ابی شیبہ ج ۱ ص ۱۵۰ "مرا حل یضہ الموضع المقدر عطاء بعدہ ما هو اعطف۔"

۶۰۔ مسند ابی شیبہ ج ۱ ص ۱۵۶ "من قال ذاکت حافة فهو کانھا۔"

۶۱۔ حدیث صحیح الحدیث ج ۱ ص ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱۔

۱۔ حدیث صحیح الحدیث ج ۱ ص ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱۔

۲۔ حدیث صحیح الحدیث ج ۱ ص ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱۔

۳۔ حدیث صحیح الحدیث ج ۱ ص ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱۔

۴۔ حدیث صحیح الحدیث ج ۱ ص ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱۔

نجس ہوتی تو حق تعالیٰ کبھی اس کو گوارا نہ فرماتے کہ اپنے برگزیدہ بندوں کو اس سے پیدا کیا جائے، (۶۶)

۱۰ حضرات حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو حضرت عائشہؓ کی اسی روایت سے ہے: ”فقلت: کنت ابعسلہ من ثوب رسول اللہ ﷺ، فیخرج الی الصلوٰۃ واثر الغسل فی ثوبہ“ ظاہر ہے کہ غسل ثوب نجاست منیٰ ہی کی وجہ سے ہے۔

۱۱ صحیح مسلم میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ ﷺ کے غسل جنابت کی کیفیت ذکر کی ہے، چنانچہ وہ فرماتی ہیں: ”ادنیت لرسول اللہ ﷺ غسلہ من الجنابة فغسل کفہ مرتین او ثلاثا ثم ادخل یدہ فی الاناء ثم افرغ علی فرجہ وغسلہ بشمالہ ثم ضرب بشمالہ الارض فدلکھا دلکاً شديداً“ (۶۷)

اس روایت میں غسل منیٰ کے بعد ہاتھ کو زمین پر رگڑنا اور مہانگہ کر کے رگڑنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منیٰ ناپاک ہے، چنانچہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے ”باب دلک الید بالارض بعد الاستنجاء“ کا ایک باب قائم کیا ہے اور اس میں روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ بول کے بعد استنجاء بالآء کے وقت ہاتھ کو زمین پر رگڑ کر دھویا کرتے تھے (۶۸) تو اگر ہاتھ کا زمین پر رگڑنا بول کی نجاست کیلئے مفید ہے جیسا کہ امام نسائی کا استدلال ہے تو پھر نجاست منیٰ کیلئے بھی اس سے استدلال درست ہوگا۔

۱۲ سنن دارقطنی میں ایک روایت ہے اس میں ہے: ”انما یغسل الثوب من خمس: من الغائط، والبول، والقسی، والدم، والمنی“ (۶۹)

یہاں پر منیٰ کا ذکر جن چار چیزوں کے ساتھ کیا گیا ہے وہ بالاتفاق نجس ہیں، لہذا منیٰ کو بھی نجس ہونا چاہیے۔

دارقطنی نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی سند میں ثابت بن حماد، علی بن زید سے روایت کرتے ہیں اور یہ اس روایت میں متفقہ ہیں لہذا اس روایت کا اعتبار نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طبرانی نے کبیر میں ثابت بن حماد کا متابع حماد بن سلمہ کو بیان کیا ہے اور علی بن زید رجال مسلم میں ہے ہیں علی نے ان کو ”لاباس بہ“ کہا ہے اور امام ترمذی نے ان کو صدوق

(۶۶) دیکھئے الام (ج ۱ ص ۵۷)۔

(۶۷) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۷) ”باب صفة غسل الجنابة“۔

(۶۸) دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۹)۔

(۶۹) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۱۲۷) ”باب نجاسة البول والامبر بالتراب منہ والحکمۃ فی بول ما یوکل لحمہ“۔

کتاب ہے۔ (۷۰) لہذا یہ اعتراض صحیح نہیں۔

○ قرآن مجید کی آیت ہے: ”وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَ بِكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْسَ الشَّيْطَانِ (۷۱)“ اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ حضور ﷺ صحابہ کے ہمراہ سفر میں تھے جس جگہ آپ ﷺ نے منزل کی وہاں پانی نہ تھا، بعض حضرات کو احلام ہو گیا اور غسل کی ضرورت ہوئی تو وقت پیش آئی اسی موقعہ پر حق تعالیٰ نے بارش نازل فرمائی اور پھر یہ آیت نازل ہوئی آیت میں ”لیطہرکم بہ“ اور ”ویذہب عنکم رجز الشیطان“ کے جملے اثر منیٰ کو جو احلام کی حالت میں جسم کو لگ جاتا ہے دور کرنے کے سلسلہ میں فرمائے گئے ہیں اس سے بھی منیٰ کی نجاست معلوم ہوتی ہے۔ (۷۲)

○ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دلیل بیان کی ہے کہ جتنی چیزیں حدث کا سبب بنتی ہیں خواہ حدث اکبر ہو یا حدث اصغر وہ تمام نجس ہیں تو پھر منیٰ کیوں نجس نہ ہوگی حالانکہ یہ اغلظ الاحداث کا سبب اور اکبر الطہارات کیلئے موجب ہے، بہر حال جب بھی بدن سے کسی چیز کا خروج ہوتا ہے اور اس کے نتیجہ میں حدث لازم آتا ہے تو وہ خارج ہمیشہ نجس ہوا کرتا ہے، لہذا منیٰ کو بھی نجس کہنا چاہیے (۷۳)

○ نیز ذکر سے خارج ہونے والی چیزیں بول، منیٰ، مدیٰ، ودی چار ہیں، ان میں سے تین تو بالاتفاق نجس ہیں حالانکہ وہ حدث اصغر کا سبب ہیں تو پھر منیٰ جو حدث اکبر کا موجب ہے بطریق اولیٰ نجس ہونی چاہیے

حضرات شوافع اور حنابلہ کی پہلی دلیل کا جواب

ثوب مفروک میں نماز ادا کرنا ہمارے مذہب کے خلاف نہیں چونکہ طریق تطہیر حنفیہ کے یہاں متعدد ہیں غسل میں انحصار نہیں، فرک بھی مثل غسل کے مطر ہے لہذا یہ روایت ہمارے خلاف دلیل نہیں بن سکتی، کیونکہ ہمارے خلاف اس سے استدلال اس وقت صحیح ہوتا ہے کہ نہ غسل ہوتا نہ فرک ہوتا اور منیٰ بعینہ موجود ہوتی اور اس کے ساتھ نماز ادا کی جاتی۔

ربا یہ کہتا کہ فرک سے بائقیہ ازالہ نجاست نہیں ہوتا فرک کے باوجود اجزاء نجاست پھر بھی باقی

(۷۰) سنن مع القدر ج ۱ ص ۱۶۳۔

(۷۱) سورہ الاعراف آیت (۱۱)۔

(۷۲) سنن التعلیق تصحیح ج ۱ ص ۲۳۹۔

(۷۳) طحاوی ج ۱ ص ۴۴ ”باب حکمہ المس هل هو طاهر ام نجس“۔

رہتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ فرک کے بعد اجزاء نجاست چونکہ بہت قلیل مقدار میں باقی رہ جاتے ہیں اس لیے وہ معاف ہیں جیسا کہ استنجاء بالحجارة کی صورت میں باقی اجزاء نجاست کو معاف قرار دیا گیا ہے تو جس طرح استنجاء بالحجارة کی صورت میں نماز کا جواز اس کی دلیل ہرگز نہیں کہ یوں ورازا پاک ہے، اسی طرح ثياب مفروکہ میں نماز کا جواز اس کی دلیل نہیں کہ منی پاک ہے۔

دوسری دلیل کا جواب

قرآن مجید میں دوسری جگہ پر ماء کی صفت ”مہین“ مذکور ہے: ”الْمَنْ نَخَلَقُكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ“ (۷۴) اور ”مہین“ کے معنی ذلیل کے ہیں اس سے نجاست منی بھی ثابت ہوتی ہے۔

تیسری دلیل کا جواب

اول تو آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر منی انبیاء کرام علیہم السلام کی اصل ہے اور اس کا تقاضا اس کی طہارت کا ہے تو پھر وہ اسی طرح اللہ کے دشمن فرعون و ہامان اور دوسرے تمام کفار کی بھی تو اصل ہے اس لیے اس کا تقاضا نجاست منی کا ہے لہذا یہ استدلال درست نہ ہوا۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ منی کے اندر مختلف تغیرات رونما ہوتے ہیں اس کے بعد کہیں جا کر انسان بنا ہے اولاً وہ خون بنتی ہے پھر وہ علقہ بنتی ہے، پھر مضغہ بنتی ہے پھر اس سے ہڈیاں بنتی ہیں اور پھر ان پر گوشت چڑھایا جاتا ہے پھر کہیں جا کر انسان تیار ہوتا ہے اور یہ مسلم ہے کہ تغیر ماہیت سے شئی نجس ظاہر ہو جاتی ہے جبکہ وہ تغیر الی فساد نہ ہو لہذا ان تغیرات کثیرہ کے بعد پھر یہ سوال باقی نہیں رہتا کہ اگر منی نجس ہے تو اس سے انبیاء کرام علیہم السلام کی تخلیق کیونکر ہوئی؟



﴿وَعَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ أَنَّهَا آتَتْ بِابْنٍ لَهَا صَغِيرٍ لَمْ يَأْكُلِ الطَّعَامَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَجْلَسَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حِجْرِهِ فَبَالَ عَلَى

نَوْبِهِ فَدَعَا بِأَيْدِيهِمْ فَغَسَلَهُمْ مَتَفَقَّ عَلَيْهِ (۷۵)

”حضرت ام قیس بنت محسن رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ وہ اپنے چھوٹے بچے کو جو ابھی کھانا نہ کھاتا تھا رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں لائیں، رسول اللہ ﷺ نے اس بچے کو اپنی گود میں بٹھا لیا اس نے آپ ﷺ کے کپڑے پر پیشاب کر دیا رسول اللہ ﷺ نے پانی منگایا اور کپڑے پر بہا دیا اور اس کو نہیں دھویا“

بول صبی کا حکم

ماں کے دودھ کے علاوہ بچہ یا بچی نے کوئی غذا شروع نہ کی ہو تو اس کے بول میں اختلاف ہے کہ تطہیر کا کیا طریقہ ہوگا چنانچہ حضرات شوافع، حنابلہ اور اسحق بن راہویہ بول غلام کیلئے نضح اور رش کو کافی کہتے ہیں اور بول جاریہ کیلئے غسل کو ضروری کہتے ہیں۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے نضح کی دو صورتیں بیان کی ہیں: ایک یہ کہ اتنی چھینٹیں ماری جائیں کہ نچوڑنے سے تقاطر کی نوبت نہ آئے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس قدر چھینٹیں ماری جائیں کہ خود تو تقاطر نہ ہو لیکن نچوڑنے سے تقاطر ہو جائے اسی دوسری صورت کو علامہ نووی نے صحیح قرار دیکر ترجیح دی ہے۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ بول غلام اور بول جاریہ دونوں کیلئے غسل کو ضروری کہتے ہیں نضح اور رش کو کافی نہیں سمجھتے، البتہ بول غلام میں غسل خفیف اور بول جاریہ میں غسل شدید کا فرق کرتے ہیں فقہاء کا یہ اختلاف روایات کے اختلاف پر مبنی ہے ورنہ بول غلام اور بول جاریہ کی نجاست میں ائمہ اربعہ اور جمہور کا کوئی اختلاف نہیں، البتہ فقط وارد ظاہری نے بول غلام کو طاہر کہا ہے۔ (۷۶)

(۷۵) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۳۵) فی کتاب الوضوء باب بول الصبیان ... ومسلم (ج ۱ ص ۱۳۹) فی کتاب الطہارۃ،

باب حکم بول الطفل الرضيع وكيفية غسله ... والترمذی (ج ۱ ص ۲۱) فی ابواب الطہارۃ، باب ماجاء فی نضح بول الغلام قبل ان

یطعم ... وابو داود (ج ۱ ص ۵۳، ۵۴) فی کتاب الطہارۃ، باب بول الصبی یصیب الثوب - والنسائی (ج ۱ ص ۵۶) فی کتاب

الطہارۃ، باب بول الصبی الذی لم یأكل الطعام - وابن ماجہ (ص ۳۹) فی ابواب الطہارۃ، باب ماجاء فی بول الصبی الذی لم یطعم

- ومالک (ص ۳۹) فی کتاب الطہارۃ، باب ماجاء فی بول الصبی - واحمد فی مسنده (ج ۶ ص ۳۵۵)۔

(۷۶) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۳۹)۔

حضرات شوافع اور حنابلہ کا استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں بول غلام کیلئے نضح اور رش کے الفاظ وارد ہوئے ہیں اور بول جاریہ کیلئے غسل کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں، لہذا بول غلام میں چھینٹیں لگانا کافی ہوگا اور بول جاریہ کیلئے غسل ضروری ہوگا۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال صحیح مسلم کی اس روایت سے ہے جس میں فرمایا گیا ہے: ”فدعا رسول اللہ ﷺ بماء فنضحہ علی ثوبہ ولم یغسلہ غسلًا“ (۷۷)

اس روایت میں ”لم یغسلہ“ کے بعد ”غسلًا“ مفعول مطلق کا اضافہ کیا گیا ہے اور وہ مبالغہ اور تاکید کیلئے ہے اس لیے کہا جائیگا کہ یہاں اس سے مبالغہ فی الغسل کی نفی مراد ہے چونکہ مقید پر جب نفی داخل ہوتی ہے تو قید کی نفی مراد ہوتی ہے اور اس سے مقصود غسل خفیف ہے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے۔ اسی طرح بہت ساری روایات میں نضح اور رش کے الفاظ غسل کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں، چنانچہ مدنی کے متعلق روایت میں ہے: ”یکفیک ان تاخذ کفامن ماء فتنضح بہ ثوبک حیث تری انہ اصاب منہ“ (۷۸) یہاں شوافع بھی لفظ ”نضح“ کو غسل کے معنی میں لیتے ہیں، چنانچہ امام ترمذی اس روایت کے ذیل میں فرماتے ہیں: ”قد اختلف اهل العلم فی المذی یصیب الثوب فقال بعضهم لایجزی الا الغسل وهو قول الشافعی واسحق“ (۷۹)

ایسے ہی صحیح مسلم میں مدنی کے متعلق آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ”توضا وانضح فرجک“ (۸۰) اس حدیث کی شرح میں علامہ نووی فرماتے ہیں: ”واما قوله ﷺ وانضح فرجک فمعناه اغسلہ فان النضح یكون غسلًا ویكون رشًا وقد جاء فی الروایة الاخری یغسل ذکرہ فتعین حمل النضح علیہ“ (۸۱)

اسی طرح دم حیض کے متعلق فرمایا گیا: ”حتیہ ثم اقرصیہ بالماء ثم رشیہ وصلی فیہ“ (۸۲) اور اسی باب میں حضرت اسماء بنت ابی بکر کی روایت گزر چکی ہے جس میں دم حیض کے متعلق فرمایا گیا ہے:

(۷۷) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۹) ”باب حکم بول الطفل الرضيع وكيفية غسله“۔

(۷۸) ترمذی (ج ۱ ص ۳۱) ”باب فی المذی یصیب الثوب“۔

(۷۹) حوالہ بالا۔

(۸۰) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) ”باب المذی“۔

(۸۱) شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۸۲) ترمذی (ج ۱ ص ۳۵) ”باب ماجاء فی غسل دم الحيض من الثوب“۔

”فلتقرصه ثم لتنضحه بماء ثم لتصل فيه“ بہر حال لفظ رش ہو یا لفظ نضح دونوں بالاتفاق حدیث میں غسل کے معنی میں ہیں۔

بعض روایات میں ”فدعا بماء فاتبعہ بولہ“ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں اور بعض میں ”فدعا بماء فصبہ علیہ“ کے الفاظ مذکور ہیں۔ (۸۳) یہ دونوں روایتیں بول غلام کے غسل پر دال ہیں اور نضح اور رش کے معنی جس طرح چھینٹے مارنے کے آتے ہیں اسی طرح غسل کے بھی آتے ہیں جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، لہذا اگر حنفیہ نے تمام روایات میں تطبیق کیلئے نضح اور رش سے غسل خفیف کے معنی مراد لیے ہیں تو پھر ان پر الزام کیوں؟

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ ان روایات میں نضح اور رش کا استعمال غسل کے مقابلہ میں ہوا ہے لہذا بقرنہ تقابل چھینٹیں مارنے کے معنی مراد لینے چاہیئے مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اس تقابل سے غسل شدید اور غسل خفیف کی صورت میں فرق کرنا بھی مراد ہو سکتا ہے اس لیے کوئی ضروری نہیں کہ نضح اور رش سے مراد چھینٹیں مارنا ہی ہو۔

یہاں یہ سوال کہ جاریہ اور غلام میں فرق اگرچہ غسل شدید اور غسل خفیف کی صورت ہی میں سہی، لیکن یہ فرق کیوں کیا گیا ہے؟ تو اس کا ایک جواب ابن ماجہ نے اپنی سنن میں امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے ابو الیمان مصری کہتے ہیں کہ میں نے ان دونوں کے درمیان امام شافعیؒ سے فرق کی وجہ پوچھی تو انہوں نے فرمایا ”لان بول الغلام من الماء والطين وبول الجارية من اللحم والدم“ ابو الیمان کہتے ہیں کہ یہ فرما کر امام شافعیؒ نے مجھ سے پوچھا کہ سمجھ میں آیا؟ میں نے عرض کیا نہیں، تو پھر امام شافعیؒ نے اس کی وضاحت فرمائی کہ غلام حضرت آدم علیہ السلام کی صنف سے تعلق رکھتا ہے اور ان کی پیدائش پانی اور مٹی سے ہوئی ہے اور جاریہ حضرت حوا علیہا السلام کی صنف سے تعلق رکھتی ہے اور ان کی پیدائش حضرت آدم علیہ السلام کی پسلی سے ہوئی ہے اور اصناف میں اصل کا اثر ہوتا ہے لہذا بول غلام میں ماء و طین کی وجہ سے نجاست کا اثر کم ہوتا ہے اور بول جاریہ میں لحم و دم کی وجہ سے نجاست کا اثر زیادہ ہوتا ہے اس لیے ان کے احوال کے حکم میں یہ فرق کیا گیا۔ (۸۴)

بعض حضرات نے فرق کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ بول جاریہ کا مخرج وسیع ہوتا ہے اس لیے قوت اور زور کے ساتھ بول کا خروج ہوتا ہے اس بنا پر اس کا ثوب میں نفوذ بھی زیادہ ہوتا ہے برخلاف بول غلام کے

(۸۳) ان دونوں روایتوں کیلئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۹)۔

(۸۴) دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۳۰)۔

کہ اس کا مخرج تنگ ہوتا ہے چنانچہ اس کا خروج بھی تقاطر کی شکل میں ہوتا ہے اس لیے ٹوب میں نفوذ بھی قوت کے ساتھ نہیں ہوتا۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ جاریہ کے مزاج میں برودت کا غلبہ ہوتا ہے اس لیے پیشاب میں عفونت زیادہ ہوتی ہے اور وہ غلیظ ہوتا ہے برخلاف غلام کے کہ اس کے مزاج میں حرارت کا غلبہ ہوتا ہے اس لیے عفونت اور غلاظت اس میں کم ہوتی ہے اس بنا پر فرق کیا گیا ہے۔

اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ طبعی اور فطری طور پر غلام کے ساتھ تعلق اور محبت زیادہ ہوتی ہے اور جاریہ کے ساتھ وہ کیفیت نہیں ہوتی تو شریعت نے اس طبعی رجحان کا خیال رکھتے ہوئے فرق کیا اور لول غلام میں سہولت پیدا کی، لیکن یہ وجہ ضعیف ہے اول تو یہ کسی نص یا اثر میں مقول نہیں، دوسرے شریعت نے جو بنات کے ساتھ شفقت و ترحم کی تاکید ہے اس کے خلاف ہے۔

واضح رہے کہ لول غلام اور لول جاریہ کا یہ مسئلہ اس وقت ہے جب ان کا گزارہ فقط دودھ پر ہو اور انہوں نے کسی دوسری غذا کا استعمال شروع نہ کیا ہو لہذا جس وقت دودھ کے علاوہ دوسری غذا کا استعمال بھی شروع ہو جائیگا تو پھر بالاتفاق دونوں کیلئے غسل شدید ضروری ہے۔



﴿وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا دُبِغَ الْإِهَابُ فَقَدْ طَهَّرَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۸۵)﴾

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جب چمڑے کو دباغت دی جائے تو وہ پاک ہو جاتا ہے۔

(۸۵) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۵۹) فی کتاب الحيض، باب طہارۃ جلود المیتۃ بالذباغ، والترمذی (ج ۱ ص ۳۰۳) فی بواب اللباس، باب ماجاء فی جلود المیتۃ اذا دبغت - وابو داود (ج ۲ ص ۲۱۳) فی کتاب اللباس، باب فی اہب المیتۃ ... والنسائی (ج ۲ ص ۱۹۰) فی کتاب الفرع والعتیرۃ، باب جلود المیتۃ - وابن ماجہ (ص ۲۵۶) فی کتاب اللباس، باب لبس جلود المیتۃ اذا دبغت۔

جلودیتہ کا حکم اور اس کی دباغت

اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ جلودیتہ دباغت سے پہلے نجس ہیں اور ان سے انتفاع جائز نہیں ہے، اور دباغت کے بعد وہ پاک ہو جاتی ہیں یا نجس رہتی ہیں اس میں ائمہ کا اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی مشہور روایت کے مطابق جلودیتہ دباغت سے پاک نہیں ہوتی البتہ امام مالکؒ جامد چیزوں میں ان کے استعمال کو جائز کہتے ہیں مانتات میں جائز نہیں کہتے یعنی دباغت کے بعد گندم، جو اور اس طرح کی خشک چیزیں جلد مدلوغ میں رکھ سکتے ہیں لیکن پانی، گھی وغیرہ کیلئے اس کا مشکیزہ نہیں بنایا جاسکتا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جلودیتہ دباغت کے بعد پاک ہو جاتی ہیں اور ان سے انتفاع جائز ہے البتہ انسان اپنی حرمت اور کرامت کی وجہ سے اور خنزیر نجس العین ہونے کی وجہ سے اس حکم سے مستثنیٰ ہیں اور امام شافعیؒ کلب کو بھی مستثنیٰ کہتے ہیں کیونکہ وہ ان کے یہاں خنزیر کی طرح نجس العین ہے۔ (۸۶)

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عکیم کی روایت سے ہے جو اسی باب کی فصل ثانی میں مذکور ہے: "قال: اتانا کتاب رسول اللہ ﷺ: ان لاتنتفعوا من المیتة باہاب ولاعصب" امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے: "اذا دبع الاہاب فقد طهر"

یہاں حدیث میں اہاب سے اہاب بیتہ ہی مراد ہے اس لیے کہ مذلوغ کی کھال تو نفس ذبح سے پاک ہو جاتی ہے اور اس کے بعد حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی دوسری روایت مذکور ہے اس میں شاہ مولاؒ میمونہ کے فوت ہو جانے کا قصہ ہے اس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ہلاخذتم اہابہا فذبغتموہ، فانتفعتم بہ فقالوا: انہا میتة، فقال: انما حرم اکلہا" اور جہاں تک تعلق حضرت عبداللہ بن عکیم کی روایت کا ہے تو اول تو وہ مرسل ہے چونکہ یہ خود صحابی نہیں (۸۷)

دوسری بات یہ ہے کہ یہ روایت سنداۓ اتنی قوی نہیں ہے جتنی قوی حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی

(۸۶) ریکھے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۸۵) نیز دیکھے المغنی (ج ۱ ص ۵۳)۔

(۸۷) قال علی القاری فی المرقاة (ج ۲ ص ۶۵) "عبداللہ بن عکیم" بالتصغیر، تابعی، قال المصنف: جہنی ادرك زمن النبی ﷺ ولا تعرف له رواية ولا رواية وقد خرج غير واحد في عداد الصحابة والصحيح انه تابعي "انتہی۔

روایتیں ہیں۔

اور یا یہ کہنے کے وہاں احاب سے مراد جلد غیر مدبوغ ہے اور اس سے ہمارے نزدیک بھی انتفاع جائز نہیں۔

الفصل الثانی

﴿ وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وطئ أحدكم من يده الأذى فإن التراب له طهور رواه أبو داود وابن ماجه معناه (۸۸) ﴾

”سرکارِ دو عالم رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اپنے جوتوں کے ساتھ منگی پر چلے تو مٹی اس کو پاک کر دینے والی ہے۔“

یہ حکم نجاست ذی جرم کا ہے البتہ نجاست غیر ذی جرم جیسے کہ لول، خمر وغیرہ اگر جوتے کو لگ جائیگی تو وہاں غسل ضروری ہوگا۔



﴿ وعن أم سلمة قالت لها امرأة إني أطبل ذبلي وأمشي في المكان القدير قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يطهره ما بعده رواه مالك وأحمد والترمذي وأبو داود والدارمي وقالوا المرأة أم ولد لبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف (۸۹) ﴾

(۸۸) الحدیث اخبرجہ ابو داود (ج ۱ ص ۵۵) فی کتاب الطهارة، باب الاذى يصيب النعل، وابن ماجه (ص ۳۰) فی ابواب الطهارة، باب الارض يطهر بعضها بعضاً۔

(۸۹) الحدیث اخبرجہ مالک فی الموطا (ص ۱۶) فی کتاب الطهارة، باب ما لا يجب فيه الوضوء... والترمذی (ج ۱ ص ۳۶) فی ابواب الطهارة، باب ماجاه فی الوضوء من الوطئ، وابو داود (ج ۱ ص ۵۵) فی کتاب الطهارة، باب الاذى يصيب اللهل، وابن ماجه (ص ۳۰) فی ابواب الطهارة، باب الارض يطهر بعضها بعضاً۔ واحمد فی مسنده (ج ۶ ص ۲۹۰)۔ والدارمی (ج ۱ ص ۲۰۶) فی کتاب الطهارة، باب الارض يطهر بعضها بعضاً۔

”حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ان سے ایک عورت نے کہا کہ میرا دامن لہا ہے اور میں ناپاک جگہ میں چلتی ہوں (یہ خیال ہے کہ دامن کو ناپاکی لگ جاتی ہے) حضرت ام سلمہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اس کو وہ چیز پاک کرتی ہے جو اس کے بعد ہے (یعنی پاک زمین یا مٹی)۔“

اس حدیث میں عام طور پر شراح حدیث یہ فرماتے ہیں کہ یہ سوال تو ہم نجاست کی بنیاد پر ہے چونکہ مکان قذر سے مراد وہ جگہ ہے جہاں خشک نجاست پڑی ہوتی ہے خیال یہ ہوا کہ طویل دامن کے ساتھ یہ خشک نجاستیں بعض اوقات الجھ جاتی ہیں تو ان سے وہ دامن ناپاک ہو جاتا ہے یا پاک رہتا ہے؟ آپ ﷺ نے ”یطہرہ مابعدہ“ فرما کر اس تو ہم کو دور کیا اور فرمایا کہ بعد میں جب تم پاک زمین پر چلتی ہو تو وہ نجاستیں جو الجھ گئی تھیں چھوٹ جاتی ہیں تو گویا وہ مابعد اس ماقبل کیلئے مطہر سمجھا جائے گا۔ شراح حدیث نے یہ تاویل اس لیے کی ہے کہ ثوب کو اگر نجاست رطبہ لگ جائے تو اس کی تطہیر سوائے غسل کے بالاجماع اور کسی طرح نہیں ہوتی البتہ خف کا مسئلہ اس سے جدا ہے، چنانچہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر خف پر نجاست لگ جائے اور وہ ذی جرم ہو تو اس کو زمین پر اچھی طرح رگڑ کر پاک کیا جاسکتا ہے خواہ وہ نجاست رطبہ ہو یا نجاست یابسہ، البتہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ نجاست یابسہ ہے تب تو زمین پر رگڑنے سے پاک ہو جائیگی لیکن اگر نجاست رطبہ ہو تو پھر غسل ضروری ہے صرف زمین پر رگڑنے سے پاک نہیں ہوگی۔ (۹۰)



﴿ وعن * الأعمش بن محمد بن كريب قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لبس جلود السباع والركوب عليهما رواه أبو داود والنسائي (۹۱) ﴾

”جناب رسول اللہ ﷺ نے درندوں کی کھالوں کے پہننے اور ان پر سوار ہونے سے منع فرمایا ہے۔“

یہ ممانعت اگر جلود غیر مدلوغہ میں ہے تب تو ظاہر ہے کہ اس کا سبب نجاست ہے اور اگر جلود مدلوغہ کے استعمال سے ممانعت مقصود ہے تو پھر اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ یہ مترفین اور تعیش پسند اور

(۹۰) دیکھئے مرقاة (ج ۲ ص ۴۳)۔

(۹۱) الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۲ ص ۲۱۳) فی کتاب اللباس، باب فی جلود النمر، والنسائی (ج ۲ ص ۱۹۱) فی کتاب

الفرع والعنبر، باب الانتفاع بجلود المیتة۔

نفاق کا طریقہ ہے اور اس میں ایک قسم کا تکبر پایا جاتا ہے، یا پھر یہ اعانہ کا دستور رہا ہے اس لیے منع کیا گیا، پہلی صورت میں نہی تحریمی ہوگی اور دوسری دو صورتوں میں نہی تشریحی ہوگی۔

الفصل الثالث

﴿ وَعَنْ أَلْبَرَاءَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا بَأْسَ بِبَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ وَفِي رِوَايَةٍ جَابِرٍ قَالَ مَا أُكِلَ لَحْمُهُ فَلَا بَأْسَ بِبَوْلِهِ رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالِدَّارَقُطْنِيُّ (۹۲) ﴾

”جناب رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کے پیشاب میں کچھ حرج نہیں۔“

بول مایوکل لحمہ کا حکم

بول مایوکل لحمہ کی نجاست اور طہارت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام مالک، امام احمد، سفیان ثوری اور حنفیہ میں سے امام محمد طہارت کے قائل ہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام ابو یوسف اور ابو ثور نجاست کے قائل ہیں۔ (۹۳)

پھر امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ تداوی کیلئے بول مایوکل لحمہ کا استعمال جائز بتاتے ہیں لیکن امام

ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جب تک طبیب حاذق مسلم خدا ترس علاج کو اس میں منحصر نہ کہے اس

وقت تک اس کا استعمال جائز نہیں۔ (۹۴)

(۹۲) الحدیث أخرجه الدارقطني (ج ۱ ص ۱۲۸) فی کتاب الطہارۃ، باب نجاسة البول والامر بالتزهر منه والحکم فی بول مایوکل

لحمہ، اعلم ان هذين الحديثين قد بحثهما فی حدیث البراء وجابر رضی اللہ عنہما من مسند الامام احمد بن حنبل رحمہ اللہ

نعالی فلم نجدہما۔

(۹۳) معارف السنن (ج ۱ ص ۲۶۳)۔

(۹۴) دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۱۰۲)۔

قائمین طہارت کا استدلال حضرت براءؓ اور حضرت جابرؓ جی مذکورہ روایات سے ہے جن میں مایوکل لحمہ کے متعلق "لاباس بہ" فرمایا گیا ہے۔

نیز یہ حضرات حدیث عربین سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ کچھ لوگ قبیلہ عنہ کے مدینہ میں آئے لیکن مدینہ کی آب و ہوا ان کو موافق نہ آئی تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو عمدتہ کے اونٹوں کے پیر بچھ دیا اور فرمایا: "اشربوا من البانہا و ابوالہا" (۹۵) اگر بول مایوکل لحمہ پاک نہ ہوتا تو آپ ﷺ ان بول میں پینے کا حکم نہ فرماتے۔

قائمین نجاست کا استدلال دارقطنی میں حضرت ابو عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے:
"استترہوا من البول فان عامة عذاب القبر منہ" (۹۶)

دارقطنی نے یہ روایت نقل کر کے اگرچہ اس کو مرسل قرار دیا ہے لیکن اسی روایت کے ہم معنی دوسری مرفوع روایات اس کے بعد ذکر کی ہیں جن سے اس روایت کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ ایک یہ روایت ذکر کی ہے: "عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ ﷺ: اکثر عذاب القبر من البول" اس کے ہم فرماتے ہیں "صحیح" ایسے ہی اس کے بعد حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت "عامة عذاب القبر من البول، فتترہوا من البول" مرفوعاً نقل کر کے فرماتے ہیں۔ "لاباس بہ" (۹۷)

نیز ان کا استدلال قرآن مجید کی آیت "وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً لِمَا تُؤْتُونَ مِنْ بَيْنِ فَرثٍ وَذَمٍّ لَبْنَا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ" (۹۸) سے بھی ہے اس آیت میں حق تعالیٰ نے اپنی عجیب قدرت کا اظہار فرمایا ہے کہ دودھ جو نہایت طیب اور پاکیزہ مشروب ہے اور طبائع کیلئے مرغوب ہے وہ خون اور گور وغیرہ گندگیوں اور نجاستوں کے درمیان سے لگتا ہوا آتا ہے، نشاء یہ ہے کہ مختلف قسم کی نجاستوں سے ہو کر آنے کے باوجود کس قدر طیب اور پاکیزہ ہوتا ہے تو چونکہ دودھ کا گذر صرف گور اور خون ہی کے نقل سے نہیں ہوتا بلکہ پیشاب بھی وہیں ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح فرث اور دم نجس ہیں اسی طرح بول بھی نجس ہے۔

(۹۵) ترمذی (ج ۱ ص ۲۱) "تاب ما حاء من بول ماہوکل لحمہ۔"

(۹۶) سی۔ دارقطنی (ج ۱ ص ۱۲۸) "تاب معانہ البول والامر بالشرہ منہ والحدکم من بول ماہوکل لحمہ۔"

(۹۷) بحوالہ ۱۶۔

(۹۸) سورۃ النحل آیت ۱۶۶۔

حدیث براءؓ کا جواب

اول تو وہ نہایت ضعیف ہے چونکہ اس کی سند میں سوار بن مصعب ایک ازادی ہیں جن کو موضوعات کا راوی قرار دیا گیا ہے (۹۹) اس لیے یہ روایت قابل اعتبار نہیں۔

یہ کہنے کے لیے کہ یہ روایت صحیح ہے اور حنفیہ اور شافعیہ کے دلائل محرم ہیں لہذا انہی کو ترجیح ہوگی۔

اور یہ کہا جائیگا کہ یہ روایت منسوخ ہے اور حضرات حنفیہ اور شوافع کی پیش کردہ روایات ناسخ ہیں، چونکہ حدیث عرینین دلالت علی الاباحت میں اس کے ساتھ شریک ہے اور محمد بن اسحاق، امام بخاری، راقدی، ابن سعد اور ابن حبان نے تصریح کی ہے کہ عرینین کا واقعہ ۶ھ کا ہے، ۶ھ میں یہ لوگ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے (۱۰۰) اور ”استترھوا من البول فان عامة عذاب القبر منہ“ کے راوی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں جو ۷ھ میں مسلمان ہوئے، لہذا ان کی حدیث موخر ہے حضرت ابو ہریرہ کا متاخر الاسلام ہونا اگرچہ دلیل نسخ نہیں بنتا لیکن یہاں مذکورہ بالا روایات کی موجودگی میں اس کو نسخ کے لیے قرینہ بنایا جاسکتا ہے۔

نیز حدیث عرینین میں تعذیب بالنار، مثلہ اور طریق قصاص یہ تینوں چیزیں منسوخ مانی گئی ہیں یہ بھی اس امر پر دال ہے کہ یہ واقعہ ابتدائے اسلام کا ہے اور یہ حدیث بجمع اجزاء بشمول بول مایوکل لحمہ منسوخ ہے، لہذا حضرت براءؓ کی حدیث بھی منسوخ ہوگی۔

حدیث جابرؓ کا جواب

ایسے ہی حدیث جابرؓ کہ اول تو وہ ضعیف ہے چنانچہ اس کی سند میں عمر بن الحصین اور یحییٰ بن العلاء دو راوی ہیں جن پر محدثین نے شدید جرح کی ہے عمر بن الحصین کو ابو حاتم نے ”ذاہب الحدیث لیس بشی“ کہا ہے، ابو زرعم نے ”واھی الحدیث“ کہا ہے، ابن ندی فرماتے ہیں ”وہو مظلم الحدیث“ ازودی نے ”ضعف جدا“ کہا ہے اور دارقطنی نے اس کو متروک قرار دیا ہے۔ (۱۰۱)

اور یحییٰ بن العلاء کے متعلق امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”کذاب یضع الحدیث“۔

(۹۹) دیکھئے نیل الاوطار (ج ۱ ص ۶۵)۔

(۱۰۰) فتح الباری (ج ۱ ص ۲۳۶)۔

(۱۰۱) دیکھئے تہذیب التہذیب (ج ۸ ص ۲۱)۔

بن معین نے ”لیس بثقة لیس بثنی“ کہا ہے اور عمرو بن علی، امام نسائی اور دارقطنی نے اس کو متروک الحدیث کہا ہے۔ (۱۰۲)

لہذا یہ روایت قابل استدلال نہیں۔
یا یہ کہئے کہ حدیث جابرؓ بھی چونکہ صحیح ہے لہذا محرم کے مقابلہ میں مرجوح ہوگی۔
اور یا پھر اس کو فسوخ کہا جائیگا۔

حدیث عمرینیین کا جواب :-

- ① یہ روایت فسوخ ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا۔
- ② یا یہ کہا جائیگا کہ اس موقع پر بذریعہ وحی حضور ﷺ کو ان لوگوں کیلئے ابوال اہل کے پینے کی اجازت دی گئی تھی لہذا اس کو خصوصیت پر حمل کیا جائیگا عمومی قانون نہیں بنایا جائیگا۔
- ③ یا یہ کہا جائیگا کہ یہاں صنعت تضمین کو اختیار کیا گیا ہے اصل میں تھا: ”اشربوا من البانہا واطلوا من ابوالہا“ اور یہ ”علفتہا تبا و ماء باردا“ کے قبیل سے ہے وہاں ”ماء باردا“ کا فعل محذوف ہے ”وسقینہا ماء باردا“ کے معنی ہیں اسی طرح یہاں ”اشربوا من البانہا واطلوا من ابوالہا“ کے معنی ہیں یعنی ابوال اہل سے پیٹ کی مالش کرو تو رسول اللہ ﷺ نے فقط شرب البان کا حکم دیا تھا لیکن انہوں نے اپنی عادت خبیثہ کے مطابق البان کے ساتھ ابوال کو بھی پی لیا اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ بعض روایات میں صرف شرب البان کا ذکر ہے چنانچہ نسائی کی ایک روایت میں ہے: ”فبعث بہم رسول اللہ ﷺ الی لقاہ لیشربوا من البانہا فکانوا فیہا (۱۰۳) ایسے ہی طحاوی کی ایک روایت میں ہے: ”فقال لو خرجتم انی ذودلنا فشریتم من البانہا“ (۱۰۴)
- ④ یا یوں کہئے کہ ہو سکتا ہے رسول اللہ ﷺ کو وحی کے ذریعہ سے یا قرآن اور علامات سے اس کا اندازہ ہوا ہو کہ ان کا انجام ارتداد ہوگا تو ”الخبیثات للخبیثین“ کے قاعدے کے مطابق آپ ﷺ نے ان کیلئے شرب ابوال کی اجازت دی ہو۔

(۱۰۲) دیکھئے تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۲۶۱، ۲۶۲)۔

(۱۰۳) سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۶۶)۔

(۱۰۴) طحاوی (ج ۱ ص ۷۷)۔

باب المسح علی الخفین

الفصل الاول

﴿ عن شريح بن هانئ قال سألتُ عليَّ ابنَ أبي طالبٍ عن المسحِ علی الخفینِ فقال جعلَ رسولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثلاثَةَ أيامٍ ولياليهنَّ للمسافرِ ويوماً وليلةً للمقيمِ - رواه مسلم (۱۰۵) ﴾

”حضرت شریح بن ہانیٰ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مؤذوں پر مسح کرنے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے مسافر کیلئے تین دن اور تین رات اور مقيم کیلئے ایک دن ایک رات کی مدت مقرر فرمائی ہے۔“

مسح علی الخفین کا ثبوت

مسح علی الخفین کا ثبوت اخبار متواترہ اور اجماع امت سے ہے البتہ قرآن مجید کی کوئی آیت جواز مسح علی الخفین پر دلالت نہیں کرتی۔

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”ادرکت سبعین نفرًا من اصحاب رسول اللہ ﷺ

یرون المسح علی الخفین۔“

(۱۰۵) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۳۵) فی کتاب الطہارۃ، باب التوقیت فی المسح - والنسائی (ج ۱ ص ۲۲) فی کتاب الطہارۃ، باب التوقیت فی المسح علی الخفین للمقیم - وابن ماجہ (ص ۲۲) فی ابواب الطہارۃ، باب ماجاء فی التوقیت فی المسح للمقیم والمسافر۔

امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”ما قلت بالمسح حتی جاءنی فیہ مثل ضوء النهار۔“

نیز امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بھی منقول ہے: ”اخاف الكفر علی من لم یر المسح علی الخفین، لان الاثار التي جاءت فیہ فی حیز التواتر“ (۱۰۶)

اسی طرح جب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے اہل سنت وجماعت کے مذہب کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا: ”هو ان تفضل الشيخین وتحب الختین وترى المسح علی الخفین“ (۱۰۷)

بہر حال مسح علی الخفین کا ثبوت چونکہ روایات متواترہ سے ہے اور امت کا اس کے جواز پر اجماع ہے۔ (۱۰۸) اس لیے زیادت علی کتاب اللہ جائز ہوگی۔ (۱۰۹) اور باوجودیکہ آیت وضو میں غسل رجلین کا حکم دیا گیا ہے مسح علی الخفین کا کہیں ذکر نہیں۔ (۱۱۰) لیکن اس کا جواز مسلم ہوگا۔

اہل تشیع مسح علی الخفین کا انکار کرتے ہیں اور عجیب بات ہے کہ مسح علی الخفین کے انکار کے ساتھ ساتھ مسح علی الرجلین کے قائل ہیں جس چیز کا ثبوت دلائل قطعیہ کے ساتھ موجود ہے اس کا تو انکار اور جس کے ثبوت میں نہیں بلکہ خلاف میں قوی دلائل موجود ہیں اس کا اثبات کرتے ہیں، غسل رجلین کی بحث میں ان دلائل کی تفصیل گزر چکی ہے جن کا اہل تشیع نے سہارا لیا تھا اور ان کے استدلال کا بھی کافی ثانی جواب وہیں آچکا ہے۔

(۱۰۶) قال الحافظ فی الفتح (ج ۱ ص ۳۰۶): ”وقد صرح جمع من الحفاظ بان المسح علی الخفین متواتر، وجمع بعضهم رواہ فجاوز الثمانین ومنہم العشرة۔“

(۱۰۷) ان اقوال یکتے ویکھے البحر الرائق (ج ۱ ص ۱۶۵)۔

(۱۰۸) قال ابن عبدالبر: لا اعلم انه روى عن احد من فقهاء السلف انكاره، كذا فی اللمعات (ج ۲ ص ۱۶۳)۔

(۱۰۹) قال ابو يوسف: خبر المسح یجوز نسخ الكتاب به لشهرته، كذا فی البحر الرائق (ج ۱ ص ۱۶۵)۔

(۱۱۰) قال ابن نجيم فی البحر الرائق (ج ۱ ص ۱۶۵): واختلف مشائخنا هل جوازه ثابت بالكتاب او بالسنة فقبل بالكتاب عملاً

بقراءة الجرفانها لما عارضت قراءة النصب حملت علی ما اذا كان متخففا وحملت قراءة النصب علی ما اذا لم يكن متخففا واختاره

فی غاية البيان، وقال الجمهور لم يثبت بالكتاب وهو الصحيح بدليل قوله ”الی الكعین“ لان المسح غير مقدر بهذا بالاجماع،

والصحيح ان جوازه ثبت بالسنة، وحملوا قراءة الجر عطفاً علی المغسول والجر للمجاورة انتهى۔

مسئلہ توقیت مسح

اس کے بعد توقیت مسح کی بحث ہے اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالک اور لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہما توقیت مسح کے قائل نہیں بلکہ لابس خفین کو اختیار دیتے ہیں کہ وہ جب تک چاہے مسح کر سکتا ہے اور جب چاہے خفین کو اتار سکتا ہے اور اس میں مقیم اور مسافر دونوں برابر ہیں۔

جبکہ حضرات حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور جمہور فقہاء توقیت کے قائل ہیں چنانچہ یہ حضرات مقیم کیلئے ایک دن ایک رات اور مسافر کیلئے تین دن اور تین رات مسح کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔ (۱۱۱) یہاں پر باب میں ایک تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہی روایت دوسری روایت فصل ثانی میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی اور تیسری روایت حضرت صفوان بن عسال رضی اللہ عنہ کی دال علی التوقیت مذکور ہیں، لیکن توقیت مسح کا ثبوت انہی تین روایتوں پر منحصر نہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جو روایات مسح علی الخفین کے جواز پر دلالت کرتی ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر توقیت مسح پر بھی دلالت کرتی ہیں اور صحاح ستہ میں ایسی روایات بکثرت مختلف صحابہ سے مروی ہیں۔

امام مالک اور لیث بن سعد کا استدلال حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے:

”عن النبی ﷺ قال: المسح علی الخفین للمسافر ثلاثة ايام وللמقیم يوم وليلة“ قال ابو داؤد رواہ منصور بن المعتمر عن ابراهيم التیمی باسناده قال فیہ ”ولو استزدناه لزدانا“ (۱۱۲)

اس جملہ ”ولو استزدناه لزدانا“ سے معلوم ہوتا ہے کہ توقیت مسح لازم نہیں۔

دوسری دلیل حضرت ابی بن عمارہ کی روایت ہے: ”عن ابی بن عمارة، قال یحیی بن ایوب وكان قد صلی مع رسول الله ﷺ القبلتین، انه قال یا رسول الله اأمسح علی الخفین؟ قال نعم قال یوماً قال ویومین قال وثلاثة قال نعم وما شئت۔“

اس روایت کے بعض طرق میں مذکور ہے: ”عن ابی بن عمارة، قال فیہ حتی بلغ سبعا، قال رسول الله ﷺ نعم وما بادلک“ (۱۱۳)

(۱۱۱) دیکھئے التعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۲۴۴)۔

(۱۱۲) ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱) ”باب التوقیت فی المسح“۔

(۱۱۳) ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱) ”باب التوقیت فی المسح“۔

اس میں تصریح ہے کہ توقیت ضروری نہیں ہے۔
تیسری دلیل: حضرت عقبہ بن عامرؓ کا واقعہ طحاوی میں مذکور ہے کہ جب شام کے سفر سے مدینہ واپس آئے تو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور مویزے پہنے ہوئے تھے تو حضرت عمرؓ نے ان سے پوچھا: ”متی عهدک یا عقبہ بنخلع خفیک فقلت لبستہما یوم الجمعة وھذہ الجمعة“ اس پر حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا: ”اصبت السنة“ (۱۱۴)

اس اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عقبہؓ کا ایک ہفتہ تک خفین کو پہنے رکھنا مطابق سنت تھا، لہذا مسح علی الخفین کیلئے توقیت معروف کو ضروری نہیں کہا جائیگا۔

ایسے ہی ان کا استدلال حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے اثر سے بھی ہے۔ چنانچہ جب ان سے بحالت سفر مسح علی الخفین کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا: ”کننا سفر مع اصحاب رسول اللہ ﷺ فلا یوقتون“ (۱۱۵)

اس اثر سے بھی عدم توقیت کا ثبوت ملتا ہے۔

حضرات مالکیہ کے دلائل کا جواب

حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی روایت کا جواب۔

حضرت خزیمہؓ نے جس واقعہ کا ذکر کیا ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ ابتداءً جب مسح علی الخفین کی مشروعیت ہوئی تو کوئی مدت مسح کیلئے مقرر نہ تھی، اس لیے صحابہؓ نے مختلف مجالس میں اس کے متعلق سوالات کئے، اس پر رسول اللہ ﷺ نے بعض صحابہؓ سے مشورہ فرمایا تو باہمی مشورہ سے ”للمقیم یوم وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها“ کی مدت مقرر کر دی گئی اسی کے متعلق حضرت خزیمہؓ کہتے ہیں کہ اگر ہم اس مشورہ کے موقع پر مدت مسح میں اضافہ کی خواہش کرتے تو آپ ﷺ قبول فرما لیتے اور اضافہ کر دیتے۔

ہا یہ سوال کہ امور شرعیہ میں صحابہؓ سے مشورہ کرنے کا کیا مطلب؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اما لہذا الامۃ حضور ﷺ صحابہؓ سے بعض اوقات مشورہ فرما لیتے تھے چنانچہ جب قرآن مجید کی آیت ”یا ایہا

(۱۱۴) طحاوی (ج ۱ ص ۶۰) ”باب المسح علی الخفین کم وقتہ للمقیم والمسافر“۔

(۱۱۵) احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۲۳۹)۔

الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَا جِئْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بِيَدَيْكُمْ صَدَقَةً نَّازِلَ هِيَ تُوَ مَقْدَارُ صَدَقَةٍ مَقْرَرٌ كَيْلَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَعْتَمَلُ عَلٰی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سَعِيْرَةً مَقْرَرَةً مَقْدَارِ شَعِيرَةٍ مِّنْ ذَهَبٍ مَّقْرَرٌ كَرْنِ كَامَشْوَرَةٍ دِيَا تُوَآبِ ﷺ نَعْتَمَلُ لَزَهِيْدٍ" فرمایا، مگر اسی کے ساتھ مشورہ کو بھی قبول فرمایا تو جس طرح یہاں مقدار صدقہ کے مقرر کرنے میں مشورہ ہوا ایسے ہی توقیت میں بھی مشورہ کیا گیا۔ (۱۱۶)

دوسرا جواب :- کلام عرب میں کلمہ ”لو“ انتفاء اول کی وجہ سے انتفاء ثانی پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے، لہذا ”لو استزدناہ لزدانہ“ کے معنی یہ ہونگے کہ چونکہ ہم نے زیادتی طلب نہیں کی اس لیے آپ ﷺ نے بھی اضافہ نہیں فرمایا تو گویا فی الحال نفی زیادت کو بیان کرنا مقصود ہے اور اس سے جمہور کی تائید ہوتی ہے پھر ثبوت زیادت پر اس سے استدلال کیونکر درست ہو سکتا ہے۔

تیسرا جواب :- یہ حضرت خزیمہ کا ظن اور گمان ہے اور روایات صریح صحیحہ کثیرہ اس کے برخلاف توقیت پر دلالت کر رہی ہیں اس لیے عدم توقیت پر اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔ (۱۱۷)

ابی بن عمارہ کی روایت کا جواب

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تمام ائمہ محدثین کا اس کے ضعف پر اتفاق ہے۔ (۱۱۸) چنانچہ خود امام ابو داؤد نے روایت نقل کر کے فرماتے ہیں ”وقد اختلف فی اسنادہ ولیس هو بالقوی“ (۱۱۹) امام دارقطنی فرماتے ہیں: ”هذا الاسناد لا یثبت، وقد اختلف فیہ علی یحییٰ بن ایوب اختلافاً کثیراً“ اور آگے فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں عبدالرحمن بن رزین، محمد بن یزید اور ایوب بن قطن تین راوی ہیں اور تینوں مجہول ہیں (۱۲۰) لہذا روایات صحیحہ کے مقابلہ میں اس جیسی روایت سے استدلال کیونکر درست ہو سکتا ہے۔

حضرت حسن بصریؒ کے اثر کا جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں عدم توقیت فی جانب القلت مراد ہے فی جانب الکثرت مراد نہیں،

(۱۱۶) دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۲۸)۔

(۱۱۷) دیکھئے نیل الاوطار (ج ۱ ص ۲۱۸)۔

(۱۱۸) المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۴۸۲)۔

(۱۱۹) ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱)۔

(۱۲۰) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۱۹۸) نیز اس حدیث کی سند پر تفصیلی کلام کیلئے دیکھئے تلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۱۶۲)۔

یعنی نشاء یہ ہے کہ صحابہ کرام ۳ تین دن اور تین رات کے پورا ہونے سے پہلے خفین کو اتار دیا کرتے تھے یہ مطلب نہیں کہ تین دن اور تین رات سے زائد وہ حضرات مسح علی الخفین کرتے رہتے تھے۔ (۱۲۱)

حضرت عقبہ بن عامرؓ کے اثر کا جواب

یہاں حضرت عقبہ بن عامرؓ کا اثر تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں حضرت عمرؓ کا قول ”اصبت السنة“ سے نفس مسح علی الخفین کا ست ہونا مراد ہے عدم توقیت کو ست نہیں کہا جا رہا، چونکہ امام طحاویؒ نے حضرت سدید بن غفلہ کی روایت نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں: ”قلنا لبنانة الجعفی وکان اجرا علی عمرؓ سلہ عن المسح علی الخفین فسالہ فقال للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن وللمقيم يوم وليلة“ (۱۲۲)

ایسے ہی ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے درمیان مسح علی الخفین کے متعلق کچھ گفتگو ہوئی حضرت عبداللہ بن عمرؓ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی رائے سے اختلاف کر رہے تھے تو حضرت عمر بن الخطابؓ جو وہاں موجود تھے انہوں نے فرمایا: ”یابنی عمک افقد منک للمسافر ثلاثة ايام ولياليها وللمقيم يوم وليلة“ (۱۲۳)

ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ خود توقیت مسح کے قائل ہیں اس لیے عقبہ بن عامرؓ کے اثر میں ان کے قول کی تاویل کی جائیگی کہ ان کا وہ ارشاد نفس مسح علی الخفین کے بارے میں تھا توقیت کے بارے میں نہ تھا۔

نیز امام طحاویؒ نے اس کا ایک دوسرا جواب یہ بھی دیا ہے کہ ممکن ہے حضرت عقبہ بن عامرؓ نے سفر ایسے راستے سے کیا ہو جہاں پانی دستیاب نہ ہوتا ہو اور غسل رجلین کا حکم ان کی طرف متوجہ نہ ہوتا ہو اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس صورت حال سے واقف ہوں چونکہ ایسی صورت میں تیمم کا حکم متوجہ ہوتا ہے اس لیے عدم نزع الخفین پر حضرت عمرؓ نے ”اصبت السنة“ فرمایا ہو۔ (۱۲۴) لہذا حضرت عمرؓ کے اس قول سے عدم توقیت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

(۱۲۱) دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۳۸)۔

(۱۲۲) طحاوی (ج ۱ ص ۶۲) ”باب المسح علی الخفین کم وقتہ للمقیم والمسافر“۔

(۱۲۳) ۱-کام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۳۳۹)۔

(۱۲۴) طحاوی (ج ۱ ص ۶۳)۔

الفصل الثانی

﴿ وعن ﴿ المغيرة بن شعبة قال وضأت النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك فمسح اعلی الخف وأسفله رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه وقال الترمذي هذا حديث معلول ونسأت أبا زرعة ومحمداً يعني البخاري عن هذا الحديث فقلاً ليس بصحيح وكذا ضعفه أبو داود: (۱۲۵)

”حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو غزوہ تبوک کے موقعہ پر وضو کرایا اور آپ ﷺ نے موزوں کے نیچے اور اوپر مسح کیا۔“

خف کے اعلیٰ اور اسفل پر مسح کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مسح علی الخفین اعلیٰ خف اور اسفل خف دونوں پر کرنا چاہیے یا فقط اعلیٰ خف پر، امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما اعلیٰ اور اسفل دونوں پر مسح کے قائل ہیں، البتہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اعلیٰ اور اسفل دونوں کا مسح ضروری ہے، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جو شخص اعلیٰ الخف کا مسح کرے اور اسفل الخف کا مسح چھوڑ دے تو اس کا مسح ہو جائے گا، جبکہ صرف اسفل الخف پر اکتفا کرنے والے کا مسح کسی کے نزدیک کافی نہیں، گویا امام شافعی ”اعلیٰ خف پر مسح کرنے کو واجب اور اسفل خف پر مسح کو مستحب کہتے ہیں۔“

اور امام ابو حنیفہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک محل مسح فقط اعلیٰ خف ہے اسفل خف

محل نہیں، اگر کوئی شخص اسفل خف پر مسح کرتا ہے تو اعلیٰ خف کے مسح کے بغیر وہ ناکافی ہے۔ (۱۲۶)

(۱۲۵) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۴۲) فی ابواب الطهارة، باب المسح علی الخفین اعلاء واسفله... وابو داود (ج ۱ ص ۲۲)

فی کتاب الطهارة، باب کیف المسح وابن ماجه (ص ۴۲) فی ابواب الطهارة، باب فی مسح اعلی الخف واسفله۔

(۱۲۶) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۳۹)۔

حضرات مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال حضرت مغیرہؓ کی اسی روایت سے ہے: ”فمسح علی الخف

واسفلہ۔“

اور حضرات حنفیہ اور حنبلیہ کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی اگلی روایت سے ہے: ”انہ قال:

رایت النبی ﷺ یمسح علی الخفین علی ظاہرہما۔“

اور دوسری دلیل فصل ثالث میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”انہ قال: لوکان

الدین بالرأی لکان اسفل الخف اولی بالمسح من اعلاه، وقد رایت رسول اللہ ﷺ یمسح علی ظاہر خفینہ۔“

اور حضرت مغیرہؓ کی اس روایت کا جواب جس سے مالکیہ اور شوافع نے استدلال کیا ہے خود روایت

کے ساتھ مذکور ہے: ”وقال الترمذی: هذا حدیث معلول، وسالت ابازرعة ومحمداً - یعنی البخاری -

عن هذا الحدیث، فقالا: لیس بصحیح، وكذا ضعفه ابو داود۔“

امام ابو زرعة، امام بخاری، امام ابو داود اور امام ترمذی نے چار جلیل القدر ائمہ حدیث اس حدیث

کی تضعیف پر متفق ہیں اس لیے یہ روایت قابل استدلال نہ ہوگی۔

ہا اس حدیث کو معلول کہنا سو اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ ثور بن یزید سے سوائے ولید بن مسلم

کے کسی نے اس روایت کو مسنداً نقل نہیں کیا ہے، سب ”عن کاتب المغیرة“ کے بعد ”عن النبی ﷺ“

نقل کرتے ہیں، مغیرہ کا واسطہ کوئی ذکر نہیں کرتا لہذا یہ روایت کاتب المغیرہ کی مرسل ہے اور ولید بن

مسلم کو وہم ہوا ہے اس لیے انہوں اس کو مسنداً روایت کیا۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں دو طرح سے انقطاع پایا جاتا ہے ایک یہ کہ امام ابو داود فرماتے ہیں

کہ ثور بن یزید کا سماع رجاء بن حیوہ سے ثابت نہیں اور دوسرا یہ کہ رجاء بن حیوہ کے کاتب مغیرہ سے سماع

میں کلام کیا گیا ہے اور اس کو تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔



﴿وعنه﴾ (ای المغیرۃ) قال توخذاً النبي ﷺ ومسح على الجوربين والنعلين رواه أحمد وأبو مزي وأبو داود وابن ماجه (۱۲۷)

”جناب رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا اور جوربین اور نعلین پر مسح کیا۔“

مسئلہ مسح علی الجوربین

جوربین مجلدین اور منعلین پر بالاتفاق مسح جائز ہے اور جوربین غیر مجلدین غیر منعلین رقیقین پر بالاتفاق مسح جائز نہیں ہے اور اگر جوربین غیر مجلدین غیر منعلین رقیقین نہ ہوں بلکہ ضخیمین ہوں تو اس میں تمہاء کا مسح کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین جوربین ضخیمین پر مسح کو جائز کہتے ہیں، مجلد اور منعل ہونا ان کے نزدیک ضروری نہیں مجلدین جن کے نیچے اور اوپر دونوں طرف چڑا ہو، منعلین جن کے صرف نیچے چڑا ہو اور ضخیمین کی تفصیل یہ ہے کہ متابع مشی ان کے ساتھ ممکن ہو ان سے پانی نہ چھٹتا ہو اور بغیر بندش کے وہ ساق پر رکے رہتے ہوں۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جوربین کیلئے مجلدین یا منعلین ہونا ضروری ہے محض ضخیمین ہونا کافی نہیں۔ (۱۲۸)

ان کا استدلال یہ ہے کہ مسح علی الخنثین کا جواز چونکہ خلاف قیاس ہے اور جوربین جبکہ مجلدین یا منعلین نہ ہوں تو وہ خنثین کے مثل نہیں ہوتے، اس لئے خنثین کا حکم (جواز مسح) ان کیلئے ثابت نہ ہوگا چونکہ امر غیر مدرک بالقیاس کا تعدیہ قیاس کے ذریعہ جائز نہیں، برخلاف جوربین مجلدین اور منعلین کے کہ وہ خنثین ہی کی حیثیت رکھتے ہیں۔

حضرت مغیرہؒ کی اس روایت میں ”مسح علی الجوربین والنعلین“ فرمایا گیا ہے اس میں واو مع کے معنی میں ہے اور معنی یہ ہیں: ”مسح علی الجوربین مع کونہما منعلین۔“

(۱۲۷) الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۱) فی کتاب الطہارۃ، باب المسح علی الجوربین والترمذی (ج ۱ ص ۲۹) فی أبواب الطہارۃ، باب فی المسح علی الجوربین والنعلین - وابن ماجه (ص ۴۲) فی کتاب الطہارۃ، باب المسح علی الجوربین والنعلین وأحمد فی مسنده (ج ۳ ص ۲۵۲)۔

(۱۲۸) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۳۶)۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ جو زمین مجلدين يا منعلين ہوں اس لیے یہ روایت امام اعظمؒ کے خلاف نہیں۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس روایت میں واو یا تو مطلق عطف کیلئے ہے، لہذا بغیر اس قید کے کہ وہ مجلدين يا منعلين ہوں ان پر مسح جائز ہے اور یا واو کو مع کے معنی میں لیکر یہ معنی کئے جائیں گے: ”ومسح علی الجورین مع کونہ لابسا نعلیہ“

نیز جس معنی کی بنا پر مسح علی الخفین اور مسح علی الجورین المجلدين کی اجازت دی گئی ہے وہ معنی جو زمین شخنین میں بھی موجود ہیں، کیونکہ شخنین کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے اس لحاظ سے چونکہ یہ خفین جو زمین مجلدين کے معنی میں ہو جاتے ہیں، لہذا جس طرح جو زمین مجلدين کا الحاق خفین کے ساتھ کیا گیا ہے اسی طرح جو زمین شخنین کا بھی الحاق خفین کے ساتھ ہوگا اور ان پر مسح کو جائز کہا جائیگا۔

اور چونکہ تیرہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مسح علی الجورین مروی ہے۔ (۱۲۹) اس لئے مسح علی الجورین الشخنین کے جواز کے سلسلہ میں امام صاحبؒ کا رجوع صاحبین کے قول کی طرف ثابت ہے، چنانچہ وفات سے نو دن یا تین دن پہلے امام صاحبؒ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا (۱۳۰) اس لئے اب مسح علی الجورین الشخنین کے جواز پر اتفاق ہے۔

(۱۲۹) دیکھئے تہذیب السنن لابن القیم، المطبوع مع مختصر سنن ابی داؤد للمنذری، معالم السنن للخطابی (ج ۱ ص ۱۲۲)۔
(۱۳۰) دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۳۳۶)۔

باب التيمم

تيمم کے لغوی اور اصطلاحی معنی

تيمم کے معنی لغتاً قصد کرنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں تيمم کے معنی ”قصد الصعيد الطاهر بصفة مخصوصة (وہو مسح اليدين والوجه) عند عدم الماء حقيقة أو حكماً لاستباحة الصلوة وامثال الامر“ ہیں۔ (۱۳۱)

حضرات حنفیہ کے نزدیک اسی بنا پر تيمم کیلئے نیت ضروری ہے اور وضو کیلئے ضروری نہیں، چونکہ اول تو معنی شرعی اور معنی لغوی کی موافقت و وجوب نیت فی التيمم کی متقاضی ہے۔ دوم چونکہ تيمم میں تراب کا استعمال ہوتا ہے، اور وہ فی نفسہ مطہر نہیں بلکہ باعث تلویث ہے، اس لیے بھی تيمم میں نیت ضروری ہے۔

سوم چونکہ آیت تيمم میں ”فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا“ صیغہ امر وارد ہے اور اس کے معنی قصد کرنے کے ہیں اس لیے نیت کو ضروری کہا گیا ہے۔

بر خلاف وضو کے کہ اس میں نہ معنی لغوی قصد کرنے کے ہیں اور نہ معنی شرعی۔ نیز وضو میں ماء کا استعمال ہوتا ہے جس کا موضوع لہ ہی تطہیر ہے، چنانچہ قرآن مجید میں ”وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا“ فرمایا گیا ہے اور اس میں ماء کو مطہر بالطبع قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح وہاں کوئی ایسا صیغہ امر مذکور نہیں جس کے معنی قصد کرنے کے ہوں اس لیے حضرات حنفیہ وضو کیلئے وجوب نیت کے قائل نہیں۔

تيمم کی ابتداء

تيمم کی مشروعیت کا سبب یہ ہوا کہ غزوہ بنی المصطلق کے موقع پر حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ

عینھا کا ہارگم ہو گیا تو رسول اللہ ﷺ نے اس کی تلاش کا حکم دیا ، تلاش کرتے کرتے نماز کا وقت گیا اور وہاں قریب میں پانی کا کوئی انتظام نہ تھا تو صحابہ کرامؓ کو وقت پیش آئی اور وہ پریشان ہوئے اور بعض حضرات نے حضرت ابو بکرؓ سے اپنی پریشانی کا ذکر کیا حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ حضرت صدیقہؓ کے پاس آئے اور ان کی غفلت پر ان کو ملامت کرنے لگے تو اس وقت تیمم کی آیت نازل ہوئی ، چنانچہ اس رخصت کو سن کر حضرت اُسید بن حنیفہؓ نے فرمایا : ”ما اکثر بکنکم یا آل ابی بکر“ (۱۳۲)۔

پھر تیمم کی مشروعیت جس طرح وضو کے لیے ہے ایسے ہی غسل کیلئے بھی ہے اور دونوں کے لیے تیمم کا ایک ہی طریقہ ہے۔

اس کے بعد پھر حنفیہ کے یہاں تیمم مثل وضو کے طہارت مطلقہ ہے جس طرح وضو سے فرائض متعددہ ادا کرنے کی اجازت ہے ، اسی طرح تیمم سے بھی اس کی اجازت ہے اور جس طریقہ سے کہ متوفی دوسرے متوفیوں کی امامت کر سکتا ہے اسی طرح امامت تیمم للمتوفیین جائز ہے ، البتہ حضرات ائمہ ثلاثہ تیمم کو طہارت ضرور یہ قرار دیتے ہیں اور ”الضرورة تتقدر بقدرها“ کے اصول کے پیش نظر ایک تیمم سے مختلف فرائض کو ادا کرنے کی اجازت نہیں دیتے (۱۳۳) بلکہ ایک فرض اور اس کی تبعیت میں سنن اور نوافل کی اجازت دیتے ہیں (۱۳۴) لیکن یہ عجیب بات ہے کہ تیمم کو طہارت ضرور یہ کہنے کے باوجود وہ امامت تیمم للمتوفیین کے جواز کے قائل ہیں۔ (۱۳۵)

تیمم کے ضربات میں فقہاء کا اختلاف

تیمم کے بارے میں دو مسئلے خاص طور پر قابل بحث ہیں : ایک یہ کہ تیمم کیلئے ضربہ واحدہ کافی ہے یا ضربتین ضروری ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ ضربتین کے قائل ہیں۔

(۱۳۲) دیکھئے البحر الرائق (ج ۱ ص ۱۳۸)۔

(۱۳۳) دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۲۹۳)۔

(۱۳۴) المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۲۹۹)۔

(۱۳۵) دیکھئے اوجز المسائل (ج ۱ ص ۳۱۴)۔

امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ اور امام اسحاقؒ ضربہ واحدہ کے قائل ہیں۔
 دوسرا اختلاف اس میں ہے کہ مسح یدین الی الرسغین ہے یا الی المرفقین یا الی الآباط۔
 امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور قول جدید میں امام شافعیؒ مسح یدین الی المرفقین کے قائل ہیں۔
 امام احمدؒ اور قول قدیم میں امام شافعیؒ مسح یدین الی الرسغین کے قائل ہیں۔
 اور امام زہریؒ سے مسح یدین الی الابطنین منقول ہے۔ (۱۳۶)
 نیز امام مالکؒ سے یہ مروی ہے کہ مسح الی الرسغین فرض ہے اور مسح الی المرفقین سنت ہے۔ (۱۳۷)
 بہر حال ان دونوں مسئلوں میں اصل اختلاف جمہور اور امام احمدؒ کے درمیان ہے۔

امام احمدؒ کا استدلال

امام احمدؒ ضربہ واحدہ کیلئے ایک تو حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو اسی باب کی فصل اول میں مذکور ہے اس میں ہے: "فضرب النبی ﷺ بکفیه الارض و نفض فیہما ثم مسح بہما وجہہ و کفیه۔"

ایسے ہی اس کے بعد حضرت ابو الجہیمؓ کی روایت ہے: "قال: مرت علی النبی ﷺ و هو یبول فسلمت فلم یرد علی حتی قام الی جدار فحتہ بعضاً کانت معہ ثم وضع یدہ علی الجدار فمسح وجہہ و ذراعہ ثم رد علی۔"

ان دونوں روایتوں میں ضربہ واحدہ کا ذکر ہے۔

اور مسح الی الرسغین کیلئے اول تو حضرت عمار بن یاسرؓ کی مذکورۃ الصدر روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں "ثم مسح بہما وجہہ و کفیه" فرمایا گیا ہے۔

اور دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ آیت تیمم میں "فامسحوا بوجوہکم و ایدیکم" فرمایا گیا ہے۔ (۱۳۸) اور آیت سرقہ میں "والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیہما" فرمایا ہے۔ (۱۳۹) دونوں جگہ پر ایدی کا ذکر بغیر غایت کے ہوا ہے اور بالاتفاق آیت سرقہ میں قطع ید الی الرسغین ہوتا ہے تو اسی طرح

(۱۳۶) دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۲۱۰، ۲۱۱)۔

(۱۳۷) دیکھئے تعلیقات اعلاء السنن (ج ۱ ص ۲۲۱)۔

(۱۳۸) سورۃ المائدۃ، رقم الایۃ (۶)۔

(۱۳۹) سورۃ المائدۃ، رقم الایۃ (۳۸)۔

آیت تیمم میں بھی مسح یدین الی الرسغین ہونا چاہیے۔

جمہور کے دلائل

جمہور کا استدلال متعدد روایات سے ہے:

① ”عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال: التیمم ضربتان ضربۃ للوجه وضربۃ للیدین الی المرفقین۔“

② ایسے ہی حضرت جابرؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: ”جاء رجل فقال: اصابنی جنابة وانی تمعکت فی التراب، فقال اضرب هكذا و ضرب بیدیه الارض فمسح وجهه ثم ضرب بیدیه فمسح بهما الی المرفقین“ (۱۳۰)

③ حافظ ابن حجرؒ نے بزار کے حوالہ سے حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت اسناد حسن کے ساتھ نقل کی ہے: ”عن عمار، قال: كنت فی القوم حین نزلت الرخصة، فامرنا فضربنا واحدة للوجه، ثم ضربۃ اخرى للیدین الی المرفقین“ (۱۳۱)

④ ایسے ہی مسند بزار میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: ”انه ﷺ قال: فی التیمم ضربتان: ضربۃ للوجه وضربۃ للیدین الی المرفقین،“ (۱۳۲)

⑤ سنن بیہقی میں حضرت اسلم خادم رسول اللہ ﷺ کی روایت مذکور ہے: ”قال كنت اخدم النبی ﷺ فاتاه جبریل بآیۃ التیمم، فارانی رسول اللہ ﷺ کیف المسح للیدین فضربت بیدی الارض ضربۃ واحدة فمسحت بهما وجهی ثم ضربت بهما الارض فمسحت بهما یدی الی المرفقین“ (۱۳۳)

یہ جملہ روایات جس طرح ضربتین کی تاکید کرتی ہیں اسی طرح ان سے مسح الی المرفقین کی تاکید بھی ہوتی ہے۔

(۱۳۰) ان دونوں روایتوں کیلئے دیکھئے مستدرک حاکم، (ج ۱ ص ۱۸۰) نیز دیکھئے سنن بیہقی (ج ۱ ص ۲۰۶)۔

(۱۳۱) تلخیص الحیر (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

(۱۳۲) نصب الرایۃ (ج ۱ ص ۱۵۱)۔

(۱۳۳) رواہ بیہقی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۰۸) وقال الربیع بن بدر ضعیف الاانہ غیر منفردہ وقد روینا هذا القول من التابعین عن سالم بن عبد اللہ والحسن البصری والشعمی و ابراہیم النخعی، انتہی۔

۱ نیز قیاس سے بھی جمہور کی تائید ہوتی ہے چونکہ تیمم خلیفہ وضو ہے لہذا جس طرح وضو میں وجہ اور یدین کیلئے اخذاء جدید ضروری ہے اور غسل یدین الی المرفقین لازم ہے۔ اسی طرح تیمم میں بھی دونوں کیلئے مستقل ضربات اور مسح الی المرفقین ہونا چاہیئے۔

حضرت عمارؓ کی روایت کا جواب

اول تو اس میں اضطراب اور اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ بعض روایات میں مسح الی الرسغین - (۱۳۳) بعض میں الی المرفقین (۱۳۵) اور بعض میں الی المناکب والاباط مذکور ہے - (۱۳۶) لہذا حضرت عمارؓ کی مذکورہ روایت سے استدلال درست نہ ہوگا۔

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ عمار بن یاسرؓ کی روایات میں جب یہ اختلاف ہے تو پھر ان میں سے جو روایت تیمم کی اصل یعنی وضو سے زیادہ قریب ہے اس کو ترجیح ہوگی۔

یا یہ کہئے کہ باب طہارت میں اخذ بالاکثر احواط اور اولیٰ ہے، اس لیے مسح رسغین کی روایت کے مقابلہ میں عمار بن یاسرؓ کی مرفقین والی روایت راجح ہوگی، رہا یہ کہ اکثر تو پھر الی المناکب والاباط والی روایت ہے تو اس کو اختیار کرنا چاہیئے اس کا جواب یہ ہے کہ الی المناکب والاباط والی روایت عامہ محدثین کے یہاں مرجوح قرار دی گئی ہے، اس لیے اس کو اختیار نہیں کیا گیا۔ (۱۳۷)

یا یہ کہا جائیگا کہ حدیث عمارؓ میں رسول اللہ ﷺ کا مقصود تیمم کی مستقل تعلیم دینا نہ تھا بلکہ تعلیم سابق کی طرف اشارہ تھا، چونکہ حضرت عمارؓ نے جنابت کے تیمم میں پورے بدن کا مسح تمسک فی التراب کے ذریعہ کیا تھا زمین پر لوٹے تھے تو آپ ﷺ نے تعلیم سابق کی طرح اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ تمسک فی التراب کی ضرورت نہیں ہے بلکہ حدیث اصغر سے طہارت کیلئے تیمم کا جو طریقہ معروف ہے وہی طریقہ حدیث اکبر سے طہارت کیلئے کافی ہے۔

یا یہ کہئے کہ حضرت عمارؓ کی حدیث کا واقعہ ایک جزئی واقعہ ہے برخلاف ان روایات کے جو جمہور

(۱۳۳) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۱۸۳)۔

(۱۳۵) سنن بیہقی (ج ۱ ص ۲۱۰)۔

(۱۳۶) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۱۸)۔

(۱۳۷) دیکھئے لمعات التفتیح (ج ۲ ص ۱۸۳)۔

کے دلائل میں ذکر کی گئیں ان میں قاعدہ کلیہ مذکور ہے اور قاعدہ کلیہ کو واقعہ جزئیہ کے مقابلہ میں ہمیشہ ترجیح ہوتی ہے، اس لیے حضرت عمارؓ کی اس مذکورہ روایت پر عمل نہیں کیا جائیگا۔

نیز حضرت عمارؓ کی حدیث فعلی ہے اور جن روایات کا جمہور کے دلائل میں تذکرہ ہوا ہے وہ قولی ہیں، فعل کے مقابلہ میں قول کو ترجیح ہوتی ہے۔

حضرت ابو الجہیمؓ کی روایت کا جواب

حضرت ابو الجہیمؓ کی روایت کے جواب میں یا تو یہ کہئے کہ یہ واقعہ جزئیہ ہے، لہذا قاعدہ کلیہ کے مقابلہ میں اس کو مرجوح کہا جائیگا۔

اور یا یہ کہئے کہ چونکہ یہ بھی حدیث فعلی ہے اس لیے روایات قولیہ کو ترجیح ہوگی۔

اور آیت سرقہ پر قیاس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ قیاس مع الفارق ہے چونکہ تیمم خلیفہ وضو ہے لہذا وضو پر قیاس کرنا چاہیئے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ تیمم کا مسئلہ باب طہارت سے متعلق ہے جس میں اخذ بالاکثر احوط اور اولیٰ ہے اور سرقہ کا تعلق باب حدود سے ہے وہاں اخذ بالاقول احوط اور اولیٰ ہوتا ہے "لان الحدود تندره بالشبهات" لہذا "التیمم ضربتان ضربة لوجه وضربة للیدین الی المرفقین" جو جمہور کا مسلک ہے وہی راجح ہوگا۔

باب الغسل المسنون

الفصل الاول

﴿عَنْ أَبِي عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ الْجُمُعَةَ فَايْتَسِلْ مَتَّقِ عَلَيْهِ (۱۳۸)﴾

”رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جب تم میں سے کوئی نماز جمعہ پڑھنے آئے تو اسے چاہیے کہ غسل کرے۔“

غسل جمعہ کا حکم

غسل جمعہ کے متعلق جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ وہ امر مسنون ہے واجب نہیں ہے۔ البتہ اہل ظاہر اور سلف کی ایک جماعت وجوب کی قائل ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی طرف بھی وجوب کی نسبت کی گئی ہے۔ لیکن امام مالکؒ کا معروف اور مشہور مذہب وہی ہے جو جمہور کا ہے۔ (۱۳۹) ان حضرات کا استدلال ایک تو حضرت ابن عمرؓ کی اسی روایت سے ہے: ”اذا“

(۱۳۸) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۱۲۰) فی کتاب الجمعة، باب فضل الغسل یوم الجمعة، ومسلم (ج ۱ ص ۲۶۹) فی

کتاب الجمعة، فی فاتحة - والترمذی (ج ۱ ص ۱۱۱) فی ابواب الجمعة، باب ماجاء فی الاغتسال فی یوم الجمعة - والنسائی (ج ۱

ص ۲۰۴) فی کتاب الجمعة، باب الامر بالغسل یوم الجمعة... ومالک فی الموطا (ص ۸۷) فی کتاب الجمعة، باب العمل فی

غسل یوم الجمعة... وابن ماجہ (ص ۷۶) فی کتاب الجمعة، باب ماجاء فی الغسل یوم الجمعة... والدارمی (ج ۱ ص ۳۴۳) فی

کتاب الصلوة باب الغسل یوم الجمعة-

(۱۳۹) رکعتی شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۲۶۹)-

جاء احدکم الجمعة فلیغتسل۔“

ایسے ہی حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی یہ استدلال کرتے ہیں جس میں
”غسل یوم الجمعة واجب علی کل محتلم“ فرمایا گیا ہے۔

جمہور کا استدلال حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے جو اسی باب کی
فصل ثمانی کی پہلی روایت ہے: ”قال رسول اللہ ﷺ من توضا یوم الجمعة فبها ونعمت ومن
اغتسل فالغسل افضل۔“

دوسری دلیل حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جس کو فصل ثالث میں ذکر کیا گیا ہے، اس
روایت میں بتلایا گیا ہے کہ ابتدائے اسلام میں چونکہ حضرات صحابہ کرامؓ محنت اور مشقت کے کام کیا کرتے
تھے، پھر ان کا لباس بھی نہایت معمولی اور موٹا ہوتا تھا اور مسجد چھوٹی تھی چھت بہت قریب تھی، اس
لیے گرمی کی شدت میں جب پسینہ آتا تھا تو وہ ایذا کا باعث بنتا تھا اس وقت آپ ﷺ نے فرمایا: ”یا ایہا
الناس اذا کان هذا الیوم فاغتسلوا ولبمس احدکم افضل ما یجد من دهنه وطیبه“، قال: ابن عباس ثم
جاء اللہ بالخیر ولبسوا غیر الصوف وکفوا العمل ووسع مسجدہم، وذهب بعض الذی کان یؤذی
بعضہم بعضاً من العرق“ یعنی جب اللہ تعالیٰ نے مال و دولت کی فراوانی کی تو انہوں نے صوف چھوڑ کر
عمدہ اور باریک کپڑے پہنے شروع کئے محنت و مشقت کے کام بھی چھوٹ گئے مسجد بھی وسیع ہو گئی، اس
لیے پسینہ کی وجہ سے جو ایذا ہوتی تھی وہ جاتی رہی، چنانچہ اسی بنیاد پر حضرت ابن عباسؓ نے وجوب غسل
کی نفی فرمائی اور فرمایا: ”ولکنہ اطہر وخیر لمن اغتسل ومن لم یغتسل فلیس علیہ بواجب۔“

ان دونوں روایتوں کی بنا پر جمہور وجوب کے قائل نہیں ہیں، باقی اہل طاہر نے وجوب کیلئے جن
روایات سے استدلال کیا ہے تو ان کے جواب میں یا تو یہ کہئے کہ حدیث ابن عمرؓ میں ”فلیغتسل“ کا امر
استحباب کیلئے ہے وجوب کیلئے نہیں ہے اور حضرت ابو سعیدؓ کی روایت میں ”واجب“ ثابت کے معنی میں
ہے، یا یہ کہئے کہ ابتداء واجب تھا اور بعد میں اس کو منسوخ کر دیا گیا۔

اور یا یہ کہا جائیگا کہ یہ حکم منتهی بانتہاء العلة ہے، یعنی جن اسباب کے ہمیش نظر وجوب ہوا تھا
وہ چونکہ باقی نہ رہے اس لئے وجوب بھی باقی نہ رہا، پھر اگر وہ اسباب لوٹ آئیں تو حکم وجوب بھی لوٹ
آئیگا، حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے اسی کی تائید ہوتی ہے۔

غسل جمعہ صلوٰۃ جمعہ کیلئے ہے یا یوم جمعہ کیلئے؟

اس کے بعد پھر یہاں یہ بحث ہوئی ہے کہ غسل جمعہ صلوٰۃ جمعہ کیلئے سنت ہے یا یوم جمعہ کیلئے سنت ہے، چنانچہ امام محمد، حسن بن زیاد اور داؤد طاہری یوم جمعہ کیلئے اس کو سنت کہتے ہیں اور حضرت ابو سعیدؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں: ”غسل یوم الجمعة واجب علی کل محتلم“۔

نیز یوم جمعہ چونکہ سید الایام ہے اس لیے بھی غسل یوم جمعہ کیلئے ہونا چاہیئے۔

لیکن جمہور کے نزدیک غسل صلوٰۃ جمعہ کیلئے سنت ہے (۱۵۰) چنانچہ حدیث ابن عمرؓ ”اذا جاء احدکم الجمعة ---“ سے متبادر یہی ہے کہ صلوٰۃ جمعہ ہی کے واسطے غسل کیلئے کہا جا رہا ہے، نیز حدیث ابن عباسؓ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ مشروعیت غسل صلوٰۃ جمعہ کیلئے ہوئی ہے۔

چونکہ طہارت کا تعلق صلوٰۃ سے ہے اس لیے کہا جائیگا کہ ”غسل یوم الجمعة واجب“ میں تاکید غسل صلوٰۃ جمعہ کیلئے ہوگی نہ کہ نفس یوم کیلئے اور اس یوم کی سیادت اور شرافت بھی صلوٰۃ جمعہ کی وجہ سے ہی ہے، اس لیے راجح اور احوط یہی ہے کہ غسل کو صلوٰۃ جمعہ کیلئے سنت قرار دیا جائے۔

ثمرہ اختلاف اس وقت ظاہر ہوگا کہ مثلاً ایک شخص نے صبح کو غسل کر لیا، اس کے بعد اس کو حدث لاحق ہو گیا اور پھر وضو کر کے نماز جمعہ ادا کی تو جمہور کے یہاں اس کا یہ غسل صلوٰۃ جمعہ کا نہ ہوگا اور اس سے سنت ادا نہ ہوگی، لیکن جو حضرات غسل کو یوم جمعہ کی سنت قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک یہ سنت ادا ہو جائے گی، یہ ذہن میں رہے کہ صلوٰۃ جمعہ کے لئے غسل کے مسنون ہونے کا مطلب یہ بتایا گیا ہے کہ اسی غسل میں کئے جانے والے وضو سے نماز ادا کی جائے درمیان میں حدث پیش نہ آئے :-

الفصل الثانی

﴿ وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غسل ميتيناً فليغتسل ﴾

رَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ وَزَادَ أَحْمَدُ وَالْتِرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَمَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ (۱۵۱)

”سرور کائنات جناب رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جو شخص مردے کو غسل دے تو اسے خود بھی غسل کر لینا چاہیے، احمد، ترمذی اور ابو داؤد کی روایت میں یہ اضافہ بھی موجود ہے کہ جو شخص جنازہ کو کدھا دینے کا ارادہ کرنے تو اسے وضو کر لینا چاہیے۔“

جمہور کے نزدیک میت کو غسل دینے سے غسل واجب نہیں ہوتا، اسی طرح میت کو کدھا دینے کے لیے وضو ضروری نہیں، اور حدیث میں ”فلیغتسل“ اور ”فلیتوضأ“ دونوں امر استحباب کے لیے ہیں۔

البتہ حضرت علیؓ حضرت ابو ہریرہؓ، سعید بن المسیبؓ، ابن سیرینؓ اور زہریؓ ”وجوب غسل کے قائل ہیں (۱۵۲) اور یہ حضرات ”فلیغتسل“ کو وجوب پر حمل کرتے ہیں اور اس کی وجہ ”لانه لا یومن ان یصبہ شی من رشاش المغسول وھو لا یعلم مکانہ فیجب علیہ غسل بدنہ“ بتلاتے ہیں۔ (۱۵۳)

لیکن اول تو یہ قیاس فی مقابلۃ النص ہے اس لیے قابل قبول نہیں، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے:

”قال: رسول اللہ ﷺ لیس علیکم فی غسل میتکم غسل اذا اغسلتموہ، انه مسلم مؤمن طاہر وان المسلم لیس بنجس، فحسبکم ان تغسلوا ایدیکم“ (۱۵۴)

نیز جس امر کی بنیاد شک پر ہوتی ہے وہ مفید للوجوب نہیں ہوتا۔

اسی طرح یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ماء مستعمل قول راجح کے مطابق طاہر ہے، اس لیے اس کی چھینٹیں موجب غسل نہ ہوں گی۔

ہا یہ کہ میت کو غسل دینے کے بعد ”فلیغتسل“ کا حکم کس حکمت کے پیش نظر دیا گیا ہے؟

(۱۵۱) الحدیث رواہ ابن ماجہ (ص ۱۰۵) فی ابواب ماجاء فی الجنائز، باب ماجاء فی غسل الميت ... و ابو داؤد (ج ۲ ص ۱۳)

فی کتاب الجنائز، باب فی الغسل من غسل الميت ... والترمذی (ج ۱ ص ۱۹۳) فی ابواب الجنائز، باب ماجاء فی الغسل من

غسل الميت، واحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۳۵۳)۔

(۱۵۲) ویکھے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۴۸)۔

(۱۵۳) مرقاة (ج ۲ ص ۹۳)۔

(۱۵۴) هذا الحدیث رواہ البیہقی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۰۶) وقال: هذا ضعيف والحمل فیہ علی ابی شیبہ کما اظن، انتهى وتعبہ

الحافظ فی التلخیص (ج ۱ ص ۱۲۸) حیث قال: ابو شیبہ، هو ابراهیم بن ابی بکر بن ابی شیبہ، احتج بہ النسائی ووقفہ الناس

ومن فوقہ احتج بہم البخاری، و ابو العباس الہمدانی، هو ابن عقدة حافظ کبیر، انما تکلموا فیہ بسبب المذہب، ولا یورخری

ولم یضعفہ بسبب المتون اصلاً، والاسناد حسن انتهى۔

تو اس کے متعلق یا تو آپ یہ کہئے کہ اس حکم سے مقصود مبالغہ فی تطہیف المیت ہے، کیونکہ جب غاسل کو یہ معلوم ہوگا کہ اسے میت کو غسل دینے کے بعد خود غسل کرنا ہے تو وہ غسل دیتے وقت چھینٹوں سے بچنے کا اہتمام نہیں کرے گا، بلکہ وہ تطہیف میت اور غسل میں خوب اہتمام اور مبالغہ سے کام لے گا۔ یا یہ کہئے کہ یہ حکم غاسل کے اطمینان قلب کیلئے دیا گیا ہے چونکہ غسل دیتے وقت چھینٹیں وغیرہ لگنے کا شبہ رہتا ہے تو اس شبہ کے ازالہ کیلئے یہ کہا گیا کہ اس کے بعد یہ خود بھی غسل کر لے تاکہ اسے اپنی طہارت کا مکمل یقین اور اطمینان ہو۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ غسل دیتے وقت مشاہدہ میت اور ذکر موت سے جو ضعف لاحق ہوتا ہے، اس کے ازالہ اور تلافی کیلئے غسل کا حکم دیا گیا ہے۔ اور ”فلیتوضا“ کا حکم یا اس لیے ہے کہ آگے چل کر صلوة جنازہ ادا کرنے میں دقت نہ ہو۔ اور یا پھر چونکہ حمل جنازہ خود ایک قربت ہے تو اس قربت کیلئے وضو کا حکم دیا گیا۔ (۱۵۵)

باب الخیض

حیض کے لغوی اور اصطلاحی معنی
حیض کے لغوی معنی ”سیلان“ بننے کے آتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے ”حاض الوادی ای سال“ اصطلاح
شرع میں حیض کی تعریف ”ہودم ینفضہ رحم امراة سلیمة عن داء وصفر“ سے کی گئی ہے۔

اقل اور اکثر مدت حیض میں فقہاء کا اختلاف

چنانچہ حضرات حنفیہ کے یہاں ”اقلہ ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام ولياليها“ حیض کی مدت

ہے۔

حضرات شوافع اور حنابلہ کے یہاں ”اقلہ يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما“ مدت حیض ہے۔

اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اقل مدت کی کوئی حد متعین نہیں ہے، اگر ایک ماہ

بھی خون نکلے تو حیض ہوگا اور اکثر مدت کے بارے میں ان سے تین روایات منقول ہیں: ❶ نمسۃ عشر لوما ❷

سبعة عشر لوما ❸ غیر محدود (۱۵۶)

اکثر مدت کیلئے یہ حضرات یہ حدیث ”تمکث احداکن شطر عمرها لاتصلی“ (۱۵۷) استدلال

میں پیش کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ یہاں ”شطر“ نصف کے معنی میں ہے تو نصف عمر تب ہی حیض کی بنے

گی جبکہ پندرہ دن کو اکثر مدت حیض قرار دیا جائے۔

نیز اقل اور اکثر مدت کیلئے یہ حضرات استقراء کو بھی بطور دلیل پیش کرتے ہیں کہ احوال نساء کے

تجمع کے بعد معلوم ہوا کہ اقل مدت ایک دن اور اکثر مدت یا تو پندرہ دن اور یا سترہ دن ہیں اور امام مالک

رحمۃ اللہ علیہ اقل مدت کیلئے قیاس سے کام لیتے ہیں کہ حیض بھی دوسرے احداث کی طرح ایک حد ہے

تو دوسرے احداث میں اقل مدت کا کوئی اعتبار نہیں حیض میں بھی اقل مدت کی کوئی مقدار متعین نہ ہوگی۔

حضرات حنفیہ کا استدلال حضرت واثلہ بن اسقع رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے: ”قال رسول اللہ

ﷺ اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام“ (۱۵۸)

اس روایت کو حافظ زیلیعی رحمۃ اللہ علیہ نے نصب الرایہ میں مختلف صحابہ سے متعدد اسانید کے

ساتھ نقل کیا ہے (۱۵۹) اگرچہ ہر سند میں کچھ نہ کچھ ضعف موجود ہے مگر کثرت طرق کی وجہ سے روایت

حسن کے درجہ تک پہنچ کر قابل استدلال ہو جاتی ہے۔

باقی ان حضرات نے جو یہ حدیث ”تمکث احداکن شطر عمرها لاتصلی“ پیش کی ہے تو

(۱۵۶) دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۳۸۰)۔

(۱۵۷) نصب الرایہ (ج ۱ ص ۱۹۳)۔

(۱۵۸) سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۱۹) ”کتاب الحيض“۔

(۱۵۹) نصب الرایہ (ج ۱ ص ۱۹۱، ۱۹۲)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث ثابت نہیں ہے، چنانچہ خود علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "حدیث باطل لا یعرف" (۱۶۰) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "لا اصل له بهذا للفظ" امام بیہقی فرماتے ہیں: "قد طلبتہ کثیراً فلم اجده فی شی من کتب الحدیث ولم اجده الا سناداً" اور علامہ ابن الجوزی فرماتے ہیں: "لا اعرفہ"۔ نیز اور دوسرے محدثین نے بھی اس کو باطل اور جے اصل قرار دیا ہے۔ (۱۶۱) لہذا ایسی روایت سے استدلال کیونکر صحیح ہو سکتا ہے؟

دوم یہ کہ اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو تب بھی یہ ضروری نہیں کہ شطر کے معنی نصف ہی کے ہوں بلکہ مطلق جز پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

سوم یہ کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اس کے معنی نصف ہی کے ہیں تو پھر اس کا مفہوم صحیح نہیں ہوتا اول تو اس لیے کہ ابتداء میں قبل البلوغ دن بارہ سال بغیر حیض کے گزر جاتے ہیں پھر جب حیض آنا شروع ہوتا ہے تو سن ایسا کو پہنچ جانے کے بعد پچاس سال کے بعد پھر اس کا انقطاع ہوتا جاتا ہے تو اس طرح اوائل و اواخر عمر میں کافی طویل مدت حیض کے بغیر گزرتی ہے، لہذا اگر اکثر مدت بندہ دن یا سترہ دن کو قرار دیا جائے تب بھی مدت حیض نصف عمر کے برابر نہیں ہوتی لہذا یہ استدلال صحیح نہ ہوا۔

رہا استبراء کو دلیل بنانا سو اول تو وہ دلیل شرعی نہیں اور پھر تقادیر شرعیہ کیلئے قیاس اور استبراء کو دلیل نہیں بنایا جاسکتا، نیز نص کے مقابلہ میں استبراء اور قیاس کا اعتبار کیونکر درست ہو سکتا ہے۔

الفصل الاول

﴿عَنْ أَنَسٍ قَالَ إِنَّ الْيَهُودَ كَانُوا إِذَا حَاضَتِ الْمَرْأَةُ فِيهِمْ أَمْ يَوْمًا كَلِمَةً
وَلَمْ يُجَامِعُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ نَسَّأَلُ أَصْحَابَ النَّبِيِّ ﷺ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى
وَلَيْسَ لَوْنَاكَ مِنَ الْمَجِيضِ الْآيَةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْتَمِعُوا كُلَّ شَيْءٍ﴾

(۱۶۰) المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۲۶۶)۔

(۱۶۱) رکنی للخصائص الخیر (ج ۱ ص ۱۶۲)۔

إِلَّا النِّكَاحَ فَبَاغَ ذَلِكَ الْيَهُودَ فَقَالُوا مَا يُرِيدُ هَذَا الرَّجُلُ أَنْ يَدَعَ مِنْ أَمْرِنَا شَيْئًا إِلَّا خَالَفْنَا فِيهِ فَجَاءَ أُسَيْدُ بْنُ حَضِيرٍ وَعَبَادُ بْنُ بَشِيرٍ فَقَالَا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ الْيَهُودَ تَقُولُ كَذَا وَكَذَا أَفَلَا نُبَايِعُكَ فَتَغَيَّرَ وَجْهُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنْ قَدْ وَجَدَ عَلَيْهِمَا فَخَرَجَا فَأَسْتَقْبَلْتَهُمَا هَدِيَّةً مِنْ ابْنِ أَبِي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَرْسَلَ فِي آثَارِهِمَا فَسَقَاهُمَا فَمَرَّ فَإِنَّهُ لَمْ يَجِدْ عَلَيْهِمَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۶۲)

”حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ یہود میں جب کوئی عورت حالت حیض میں ہوتی تو وہ لوگ نہ صرف یہ کہ اس کے ساتھ کھاتے پیتے نہ تھے، بلکہ اس کے ساتھ گھروں میں سونا بیٹھنا تک چھوڑ دیتے تھے، چنانچہ صحابہؓ نے آپ ﷺ سے اس کے بارے میں حکم پوچھا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت (ویسئلونک عن المحیض) نازل فرمائی، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ (تم اپنی عورتوں کے ساتھ جبکہ وہ حائضہ ہوں) سوائے جماع کے جو چاہے کیا کرو، جب یہ خبر یہودیوں کو پہنچی تو انہوں نے کہا کہ یہ شخص (یعنی رسول اللہ ﷺ) ہمارے جس دینی امر کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس میں ہماری مخالفت ضرور کرتے ہیں، (یہود کی زبانی یہ سن کر) حضرت اسید بن حضیرؓ اور حضرت عباد بن بشرؓ آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ: یہود ایسا ایسا کہ رہے ہیں تو کیا (ان کے ردعمل میں) اپنی عورتوں سے (حالت حیض میں) جماع شروع نہ کر دیں، (یہ سن کر) رسول اللہ ﷺ کے چہرہ مبارک کا رنگ متغیر ہو گیا اور ہمیں یہ گمان ہو گیا کہ آپ ﷺ ان دونوں پر خفا ہو گئے ہیں چنانچہ وہ دونوں بھی نکل کر چل دیئے، ان کے جاتے ہی رسول اللہ ﷺ کے پاس کہیں سے ہدیہ میں دودھ آ گیا آپ ﷺ نے ان دونوں کے پیچھے (کسی شخص کو بلانے کیلئے) بھیجا (جب وہ آگئے) تو آپ نے انہیں وہ دودھ پلایا تو انہوں نے جان لیا کہ رسول اللہ ﷺ ان سے ناراض نہیں ہیں۔“

(۱۶۲) الحدیث اخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) فی کتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض راس زوجها... و ابو داود (ج ۱ ص ۲۹۳) فی کتاب النکاح، باب فی اتیان الحائض ومباشرتها... والترمذی (ج ۲ ص ۱۲۴) فی ابواب التفسیر، ومن سورة البقرة... والنسائی (ج ۱ ص ۵۵) فی کتاب الطہارۃ، باب تاویل قول اللہ عزوجل ویسئلونک عن المحیض... (وابن ماجہ ص ۴۳) فی کتاب التیمم، باب ماجاء فی مواکلة الحائض وسورها- والدارمی (ج ۱ ص ۲۶۱، ۲۶۲) فی کتاب الطہارۃ، باب مباشرة الحائض

اصنعوا کل شیء الا النکاح

نکاح کے معنی عقد کے بھی آتے ہیں ایسے ہی اس کے معنی وطی کے بھی ہیں یہاں یہی وطی اور جماع کے معنی مراد ہے، رسول اللہ ﷺ نے آیت کی تفسیر فرما کر یہ واضح کر دیا کہ آیت ”فَاعْتَرِضُوا لِلنِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ“ میں مواکلت مشاربت وغیرہ کی ممانعت مراد نہیں ہے بلکہ اس سے جماع اور مباشرت فاحشہ کی نہی مراد ہے۔

اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ حالت حیض میں استمتاع بالجماع حرام ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ استمتاع بما فوق السرة وبماتحت الركبة حلال ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ فیما بین السرة والركبة تحت الازار جماع کے علاوہ استمتاع جائز ہے یا نہیں۔

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور ایک روایت میں امام ابو یوسفؒ کے یہاں استمتاع بما تحت الازار حرام ہے۔

جبکہ امام احمدؒ، امام محمدؒ، اسحق بن راہویہؒ اور داؤد ظاہریؒ اس کو جائز کہتے ہیں ان کے یہاں صرف وطی حرام ہے امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے۔ (۱۶۳)

یہ حضرات حدیث باب کے اسی جملہ ”اصنعوا کل شیء الا النکاح“ سے استدلال کرتے ہیں کہ جماع کے علاوہ باقی ہر قسم کا استمتاع جائز ہے۔

جمہور ائمہ کا استدلال متعدد روایات سے ہے:

چنانچہ اسی باب میں فصل اول کی دوسری روایت ہے: ”عن عائشةؓ قالت: كنت اغتسل انا والنبي ﷺ من انا، واحد وکلانا جنب وکان یامرني فاتزر فیباشرني وانا حائض“....

اس حدیث میں حضور ﷺ کا عمل استمتاع بما فوق الازار منقول ہے حالانکہ آپ ﷺ کیلئے استمتاع بما تحت الازار کی صورت میں جماع میں مشغول ہو جانے کا کوئی اندیشہ نہ تھا، لیکن آپ ﷺ نے اس کے باوجود استمتاع بما تحت الازار نہیں کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جائز نہیں ورنہ بیان جواز کیلئے ایک آدھ دفعہ کا عمل نقل ہونا چاہیئے تھا۔

اسی باب کی فصل ثالث میں حضرت زید بن اسلم رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ: ”ان رجلاً سال رسول الله ﷺ فقال ما يحل لي من امراتي وهي حائض، فقال رسول الله ﷺ: تشد عليها“

ازارها ثم شأنك باعلاها“

ایسے ہی ابو داؤد میں ایک روایت ہے: ”عن حرام بن حکیم عن عمه انه سأل رسول الله ﷺ ما يحل لي من امراتي وهي حائض قال لك ما فوق الازار“ (۱۶۴)

”عن عاصم بن عمر ان عمر رضى الله عنه قالت سألت رسول الله ﷺ ما يحل للرجل من امراته وهي حائض قال: ما فوق الازار“ (۱۶۵)

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حالت حیض میں استناع بما تحت الازار جائز نہیں ہے۔
حضرات حنابلہ وغیرہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں پر حصر اضافی ہے چونکہ یہود حائضہ کے ساتھ مواکلت، مشاربت اور مساکنت سب کچھ ترک کر دیتے تھے اس لیے زمانہ حیض میں عورت انتہائی مظلوم ہوتی تھی تو یہود کے اس عمل باطل کی تردید کے پیش نظر مواکلت و مساکنت کی اجازت دینا مقصود ہے استناع بما تحت الازار کی اجازت دینا مقصود نہیں۔

الفصل الثانی

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أتى حائضاً أو امرأةً في دبرها أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على محمدٍ رَوَاهُ الْإِسْرَمِيُّ وَابْنُ مَاجَةَ وَالِدَارِمِيُّ وَفِي رِوَايَتِهِمَا فَصَدَقَهُ بِمَا يَقُولُ فَقَدْ كَفَرَ وَقَالَ الْإِسْرَمِيُّ لَا نَعْرِفُ هَذَا الْحَدِيثَ إِلَّا مِنْ حِكِيمِ الْأَثْرَمِ عَنْ أَبِي تَمِيمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (۱۶۶)

”جناب رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے حائضہ عورت سے جماع کیا یا زوج سے وطی فی الدبر کی یا کسی کاہن کے پاس گیا تو اس شخص نے بیشک اس چیز کا انکار کیا جو محمد (ﷺ) نے

(۱۶۴) ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۸) ”باب فی مباشرة الحائض ومواکلتها“

(۱۶۵) هذا الحديث ذكر الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۸۱) وقال: رواه ابو يعلى ورجال الصحيح

(۱۶۶) الحديث اخرجه الترمذی (ج ۱ ص ۳۵) فی ابواب الطهارة، باب ماجاء فی كراهية اتیان الحائض... وابن ماجه (ص ۳۷)

فی كتاب الطهارة، باب النهی عن اتیان الحائض... والدارمی (ج ۱ ص ۲۷۵، ۲۷۶) فی كتاب الطهارة، باب من اتى امراته فی

دبرها، وابو داؤد (ج ۲ ص ۱۸۹) فی كتاب الكفائت والتطير، باب النهی عن اتیان الكهان... واحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۳۰۸)

اتری ہے، ابن ماجہ اور دارمی کی روایتوں میں یہ اضافہ بھی ہے کہ کاہن کے کئے ہوئے کی اس نے تصدیق بھی کر دی تو وہ کافر ہے۔“

”من اتی حائضاً أو امرأة“ میں اتیان سے مراد جماع ہے اور ”او کاہنا“ میں اتیان کاہن سے مراد تصدیق کاہن ہے، اس کو فن بدیع میں صنعت استخدام کہا جاتا ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں ان میں سے ایک شی میں ایک معنی اور دوسری شی میں دوسرے معنی مراد لیے جائیں۔

اور یا یہ کہے کہ یہ ”علفتہا تبنا و ماء باردا“ کے قبیل سے ہے اصل میں تھا: ”من اتی حائضاً... او صدق کاہنا“ ”صدق“ فعل کو حذف کر کے اس کے معمول کو پہلے والے فعل کے معمول پر عطف کر رہا۔

اتیان الحائض، اتیان الزوجہ فی دبرھا، اور اتیان الکاهن تینوں پر ”فقد کفر“ کو مرتب کیا گیا ہے، حالانکہ اس میں شک نہیں کہ ان سے اعلیٰ درجہ کافسق ثابت ہوتا ہے لیکن ان کے مرتب کو کافر نہیں کہا گیا ہے۔

۱۰ اس کا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ کا یہ ارشاد مستقل کیلئے ہے۔

۱۱ یا یہ کہے کہ یہ ارشاد تغلیظاً اور تشدیداً فرمایا گیا ہے۔

۱۲ اور یا پھر یہ کہا جائیگا کہ یہاں کفر سے مراد کفران نعمت ہے۔

پہلی توجیہ پر یہ سوال ہوگا کہ کیا اتیان حائض اور وطی زوجہ فی الدر کو حلال سمجھنے والا کافر ہے؟ تو اس کے متعلق تحقیق یہ ہے کہ فقہاء نے اس بارے میں دو قول نقل کئے ہیں: ایک ”یکفر“ اور دوسرا ”لایکفر“ اور پھر ”لایکفر“ کو صحیح قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ بتلائی ہے کہ چونکہ اس کی امت لغیرہ ہے اس لیے یہ سبب کفر نہ ہوگا۔ (۱۶۷) لیکن حرام ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

تنبیہ

وہ شخص جو اپنی زوجہ کے علاوہ کسی دوسرے محل میں خواہ وہ صبیان کے ساتھ ہو یا آمارد کے ساتھ اور ارجال و نساء کے ساتھ ہو وطی فی الدر کو حلال سمجھتا ہے وہ بلاشبہ کافر ہے، فقہاء نے ”لایکفر“ کی تصحیح وطی زوجہ کیلئے کی ہے اور اسی کے حکم میں جاریہ مملوکہ بھی داخل ہے۔

﴿ وَعَنْ عَبْدِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا وَقَعَ الرَّجُلُ بِأَهْلِيهِ وَهِيَ حَائِضٌ فَلْيَتَّصِدْ بِنِصْفِ دِينَارٍ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَالْدَّارِمِيُّ وَأَبْنُ مَاجَةَ (۱۶۸) ﴾

”رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی حائضہ بیوی سے جماع کرے تو اسے نصف دینار صدقہ کرنا چاہیے۔“

حالت حیض میں وطی کرنے سے کفارے کے متعلق فقہاء کے اقوال
حالت حیض میں وطی حرام ہے اور اگر کسی شخص نے قصداً وطی کر لی تو اس پر کفارہ ہے یا نہیں؟
اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام اوزاعیؒ، قتادہؒ، اسحقؒ، اور قول قدیم میں امام شافعیؒ وجوب کفارہ کے قائل ہیں، امام احمد کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔
جبکہ جمہور فقہاء امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، قول جدید میں امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فی روایت نیز جمہور تابعین کے یہاں حائضہ سے وطی پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ (۱۶۹)

تاکلین وجوب کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اسی روایت سے ہے۔
نیز اس کے بعد حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت ہے: ”اذا كان دماً احمر فدينار واذا كان دماً اصفر فنصف دينار۔“

لیکن جمہور فرماتے ہیں کہ حالت حیض میں وطی کرنے کا تدارک فقط توبہ واستغفار ہے اور جہاں تک تعلق ہے حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت علامہ نووی

(۱۶۸) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۳۵) فی ابواب الطهارة، باب ماجاء فی الکفارة فی ذلک ... وابو داود (ج ۱ ص ۳۵) فی کتاب الطهارة، باب فی اتیان الحائض ... والنسائی (ج ۱ ص ۵۵) فی کتاب الطهارة، باب ما یجب علی من اتی حلیته فی حال حیض تباعد علمہ بنہی اللہ عزوجل عن وطئہا... وابن ماجہ (ص ۳۶) فی کتاب الطهارة، باب فی کفارة من اتی حائضہ... والدارمی (ج ۱ ص ۲۶۰، ۲۶۱) فی کتاب الطهارة، باب من قال علیہ کفارة۔

(۱۶۹) دیکھئے شرح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۱۳۱)۔

رحمۃ اللہ علیہ کی تصریح کے مطابق باتفاق محدثین ضعیف ہے۔ (۱۷۰) لہذا اس سے استدلال کیونکہ درست ہو سکتا ہے۔

اور اگر صحیح مان لیا جائے تو پھر یہ تصدق کا حکم استحباب پر محمول ہے۔ (۱۷۱)
 رہا یہ سوال کہ روایت ثانیہ میں دم احمر اور دم اصفر کے درمیان فرق کیوں کیا گیا ہے کہ دم احمر کیلئے دینار اور دم اصفر کیلئے نصف دینار کے تصدق کا حکم دیا گیا ہے۔

تو اس کے متعلق یا تو یہ کہئے کہ یہ تفاوت اس بنا پر ہے کہ دم احمر حیض کی اول مدت میں ہوتا ہے اور اس میں وطی سے زیادہ ضرر کا اندیشہ ہوتا ہے، برخلاف دم اصفر کے کہ وہ آخر وقت میں ہوتا ہے اس میں پہلے کی نسبت ضرر کم ہوتا ہے۔

اور یا یہ کہئے کہ اول مدت میں جبکہ دم احمر ہوتا ہے وطی فی حالۃ الحیض کا عذر کمزور ہوتا ہے ”لانہ قریب عہد بالجماع“ اور آخر مدت میں یہ عذر قوی ہو جاتا ہے چونکہ جماع کا وقفہ طویل ہو چکا ہوتا ہے اس لیے مقدار صدقہ میں فرق کیا گیا ہے۔



باب المستحاضۃ

استحاضہ کے لغوی و اصطلاحی معنی

استحاضہ باب استفعال کا مصدر ہے۔ اس کا مادہ حیض ہے جس کے معنی بہنے کے ہیں اور زیادتی حروف کی وجہ سے چونکہ اس میں مبالغہ پیدا ہو گیا ہے اس لیے استحاضہ کے معنی ہونگے کثرت سے بہنا۔
 اور اصطلاح میں استحاضہ اس دم کو کہا جاتا ہے جو بیماری کی وجہ سے ایک رگ سے خارج ہوتا ہے جس کو عاذل کہتے ہیں اور یہ عدل سے ہے جس کے معنی ملامت کے ہیں چونکہ دم استحاضہ بھی باعث ملامت ہوتا ہے اس لیے اس رگ کو عاذل کہا گیا ہے۔

(۱۷۰) حوالہ بالا۔

(۱۷۱) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۶۶)۔

استحاضہ اور حیض کے درمیان فرق
دم استحاضہ کا جاری ہونا بیماری کی علامت ہے ، جبکہ دم حیض کا خروج بیماری کی وجہ سے نہیں ہوتا
بلکہ وہ ایک فطری امر اور صحت کی علامت ہے ۔

نیز ان دونوں کے احکام بھی مختلف ہیں چنانچہ دم استحاضہ کی وجہ سے نہ تو نماز ساقط ہوتی ہے اور نہ
روزہ موخر ہوتا ہے ایسے ہی استحاضہ کی حالت میں وطی ، دخول مسجد ، قراءۃ قرآن اور طواف یہ سب چیزیں
جائز ہیں ، برخلاف دم حیض کے کہ اس کے خروج سے نماز ساقط ہو جاتی ہے ، روزہ کی ادائیگی موخر ہو جاتی
ہے اور وطی ، دخول مسجد ، قراءۃ قرآن اور طواف یہ تمام امور ممنوع ہو جاتے ہیں ۔
اور اسی طرح جیسے دم حیض کیلئے اقل مدت اور اکثر مدت مقرر ہے استحاضہ کیلئے کوئی مدت مقرر
نہیں ہے ۔

حضرات فقہاء نے مستحاضہ کو اصحاب عذر میں شمار کیا ہے جیسے ، سلسل بول ، استطلاق بطن اور
انفلات ریح اعدار ہیں ، اسی طرح استحاضہ بھی ایک عذر ہے اور مستحاضہ کیلئے وضو لکل صلوٰۃ یا وضو لوقت
کل صلوٰۃ واجب ہوتا ہے ۔

مستحاضہ کی قسمیں

فقہانے مستحاضہ کی چار قسمیں بیان کی ہیں : ① ممیزہ فقط ② محتارہ فقط ③ میزہ محتارہ ④ غیر ممیزہ
غیر محتارہ ۔

ممیزہ فقط

ممیزہ فقط وہ عورت ہے کہ اس کی عادت حیض مقرر نہیں اور وہ دم حیض کو لون کے ذریعہ سے تمیز دیتی ہے ،
ائمہ ثلاثہ تمیز بالالوان کا اعتبار کرتے ہیں چنانچہ ممیزہ فقط ان کے نزدیک مستحاضہ کی ایک قسم ہے لیکن
حضرات حنفیہ تمیز بالالوان کا اعتبار نہیں کرتے ، حنفیہ کے یہاں ممیزہ فقط کوئی قسم نہیں بلکہ یہ مستحاضہ منہجاً
میں داخل ہے جس کا ذکر آگے آئیگا ۔

محتارہ فقط

محتارہ فقط اس کو کہتے ہیں کہ اس کے ایام عادت حیض پہلے سے مقرر ہیں اور وہ ان کو جانتی ہے کہ

مینہ میں کون کونسی تاریخوں میں کتنے دن تک اس کو حیض آتا ہے ، ائمہ اربعہ کے یہاں ایسی مستحاضہ کیلئے ایام عادت کا اعتبار ہے یعنی ایام عادت کو وہ حیض شمار کریگی اور نماز اور روزہ ادا نہیں کریگی باقی ایام جن میں خون جاری ہے ان کو استحاضہ شمار کیا جائیگا نماز اور روزہ دونوں کا ادا کرنا ضروری ہوگا ، البتہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک معتادہ اپنی ایام عادت پر احتیاطاً مزید تین دن کا اضافہ کریگی بشرطیکہ پندرہ دن سے متجاوز نہ ہو جائے لہذا اگر اس کی عادت تیرہ دن کی ہے تو پھر صرف دو دن کا اضافہ ہوگا اور اگر عادت پندرہ دن کی ہے تب اضافہ بالکل نہیں ہوگا ، اس اضافے کو مالکیہ استظہار کا نام دیتے ہیں ۔

میزہ معتادہ

یہ وہ عورت ہے کہ ایام عادت حیض بھی مقرر ہیں اور لون کے ذریعہ سے بھی وہ دم حیض کو تمیز دے لیتی ہے ، اب اگر عادت اور لون دونوں متوافق ہیں تب تو کوئی اشکال نہیں اور اگر متخالف ہیں تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک عادت کا اعتبار ہے اور شوافع اور مالکیہ کے نزدیک تمیز بالالوان کا اعتبار ہے ۔

غیر میزہ غیر معتادہ

یہ وہ عورت ہے جو نہ تو تمیز بالالوان کر سکتی ہے اور نہ اس کے ایام عادت حیض مقرر ہوتے ہیں ۔

غیر میزہ غیر معتادہ کی قسمیں

اس چوتھی قسم کی پھر دو قسمیں ہیں : ❶ مبتدأہ ❷ متخیرہ ۔

❶ مبتدأہ وہ عورت ہے کہ جس کو زمانہ بلوغ ہی سے دم جاری ہو جائے اور پھر بند نہ ہو مسلسل جاری رہے ، اب اگر وہ تمیز بالالوان کر سکتی ہے تو ائمہ ثلاثہ اس کو مبتدأہ میزہ کہتے ہیں اور تمیز بالالوان کا اعتبار کرتے ہیں ، لیکن حنفیہ کے یہاں تمیز بالالوان کا اعتبار نہیں بلکہ اکثر مدت حیض یعنی ابتداء کے دس دن کو حیض شمار کیا جائیگا باقی استحاضہ ہوگا اور اگر وہ تمیز بالالوان پر قدرت نہیں رکھتی تو اس صورت میں امام احمدؒ سے چار روایات منقول ہیں ، جن میں دوسرے ائمہ کے اقوال بھی آجاتے ہیں ۔

❷ غالب عادت نساء چھ دن یا سات دن کو ہر مینہ میں اس کیلئے حیض شمار کیا جائیگا ، امام شافعیؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے ۔

❸ ہر مینہ میں اقل مدت حیض جو متیقن ہے اس کو حیض شمار کیا جائیگا ، امام شافعیؒ کا دوسرا قول اس کے

مطابق ہے۔

● اکثر مدت حیض کو حیض شمار کیا جائیگا حضرات حنفیہ اور مالکیہ کا یہی مذہب ہے۔

● گھر کے عورتوں کی جو عادت ہے مثلاً ماں یا بہن وہی اس کیلئے بھی حیض شمار ہوگا ، یہی حضرت عطاءؓ ،

سخیان ثوریؓ اور اوزاعیؓ کا مذہب ہے۔

● غیر ممیزہ غیر محتادہ کی دوسری قسم متخیرہ ہے ، یہ وہ عورت ہے کہ اس کی عادت پہلے مقرر تھی

لیکن پھر وہ اس کو بھول گئی (۱۷۳) اس کو ناسیہ ، ضالہ اور مضللہ بھی کہتے ہیں (۱۷۳) علامہ ابن نجیمؒ نے

اس کی تین قسمیں بیان فرمائی ہے :

● اضلال بالعدد ، یعنی وہ متخیرہ جو ایام حیض کی تعداد بھول گئی ہو کہ ہر مہینہ اسے کتنے دن حیض آتا تھا۔

● اضلال بالکان ، یعنی ایام حیض کی تعداد تو اسے یاد ہے لیکن یہ بھول گئی کہ وہ ایام حیض اول شریا وسط

شری یا آخر شری میں سے کس حصہ میں آتے تھے۔

● اضلال بھما ای بالعدد والکان جیعا ، یعنی نہ تو ایام حیض کی تعداد یاد ہے اور نہ یہ یاد ہے کہ حیض مہینہ کے

کس حصہ میں آتا تھا (۱۷۴)

متخیرہ کے احکام

متخیرہ کے احکام بہت زیادہ دقیق اور نہایت طویل الذیل ہیں یہاں بالاختصار حضرات حنفیہ کے مسلک کو بیان کیا جائیگا۔

حنفیہ متخیرہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ تحری کرگی اگر اس کا ظن غالب یہ ہو کہ یہ ایام حیض

کے ہیں تو وہ نہ تو نماز پڑھے گی اور نہ روزہ رکھے گی ، یعنی حیض کے تمام احکام اس پر جاری ہونگے اور اگر

اس کا ظن غالب یہ ہو کہ یہ ایام طہر کے ہیں تو پھر وہ وضو نکل صلوٰۃ کے ساتھ نماز پڑھے گی اور اگر اس کا

ظن غالب کسی طرف بھی نہ ہو بلکہ تردد ہو کہ آیا یہ ایام حیض کے ہیں یا طہر کے تو اس کی پھر دو صورتیں

ہو سکتی ہیں : ایک یہ کہ تردد حیض اور طہر کے درمیان دخول فی الحیض میں ہے تو اس صورت میں وضو نکل

ہو سکتی ہے۔

(۱۷۲) اس پوری تفصیل کیلئے دیکھئے : اوجز المسائل (ج ۱ ص ۲۳۰ ، ۲۳۲)۔

(۱۷۳) معارف السنن (ج ۱ ص ۳۱۱)۔

(۱۷۴) دیکھئے البحر الرائق (ج ۱ ص ۲۰۸)۔

صلوٰۃ کے ساتھ نماز پڑھے گی اور دوسری صورت یہ ہے کہ حیض اور طہر کے درمیان دخول فی الطہر میں تردد ہے تو اس صورت میں غسل لکل صلوٰۃ کے ساتھ نماز پڑھے گی۔ (۱۷۵)

تمیز بالالوان کا مسئلہ

بہر حال حاصل کلام یہ ہے کہ حضرات حنفیہ کے یہاں مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں: ❶ مبتدأہ ❷ متخیرہ - حنفیہ چونکہ تمیز بالالوان کا اعتبار نہیں کرتے اس لیے ممیزہ ان کے ہاں کوئی قسم نہیں ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کے یہاں ممیزہ ایک مستقل قسم ہے اور وہ تمیز بالالوان کا اعتبار کرتے ہیں اور تمیز بالالوان کے سلسلہ میں ان کا استدلال حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے ہے جو اس باب کی پہلی روایت ہے: "عن عائشۃ قالت: جاءت فاطمة بنت ابی حبیص الی النبی ﷺ فقالت یا رسول اللہ: انی امرأۃ استحاض فلا تطہر افادع الصلوٰۃ؟ فقال لا انما ذلک عرق ولیس بحیض، فاذا اقبلت حیضتک فدعی الصلوٰۃ واذا ادبرت فاغسلی عنک الدم ثم صلی۔"

اس حدیث میں اقبال حیض اور اوبار حیض کا لفظ استعمال کیا گیا ہے ائمہ ثلاثہ اقبال وادبار کے لفظ کو اقبال لون اور اوبار لون کے معنی میں لیتے ہیں اور جتنی روایتیں اقبال وادبار کے ساتھ وارد ہوئی ہیں ان کو تمیز بالالوان پر حمل کرتے ہیں۔

دوسری دلیل فصل ثانی میں حضرت عروۃ بن زبیر کی پہلی روایت ہے: "عن فاطمۃ بنت ابی حبیص انها کانت تستحاض فقال لها النبی ﷺ اذا کان دم الحیض فانہ دم اسود یعرف فاذا کان ذلک فاسکی عن الصلوٰۃ، فاذا کان الاخر فتوضی وصلی فانما هو عرق۔"

اس سے معلوم ہوا کہ دم حیض میں تمیز بالالوان کا اعتبار ہے۔

❶ حضرات حنفیہ کا استدلال حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہے جو فصل ثانی کی دوسری روایت ہے وہ فرماتی ہیں: ان امرأۃ کانت تہراق الدم علی عهد رسول اللہ ﷺ فاستفتت لها ام سلمۃ النبی ﷺ، فقال: لتنظر عدد اللیالی والایام التی کانت تحیضهن من الشهر قبل ان یصیبها الذی اصابها، فلتترک الصلوٰۃ قدر ذلک من الشهر، فاذا خلفت ذلک فلتغتسل ثم لتستشرف بثوب ثم لتصل۔"

اس میں تصریح ہے کہ اعتبار فقط ایام عادت کا ہوتا ہے الوان کا اس میں کوئی ذکر نہیں ہے۔

۱۷ ایسے ہی اس کے بعد ”عن عدی بن ثابت عن ابنہ عن جدہ“ کے طریق سے روایت مذکور ہے: ”عن النبی ﷺ انه قال: فی المستحاضۃ تدع الصلوٰۃ ایام اقراءھا التی کانت تحیض فیھا ثم تغتسل وتتوضا عندکل صلوٰۃ وتصوم وتصلی۔“

یہ روایت بھی اعتبار عادت کے حق میں نص ہے۔

۱۸ موطاء امام مالک ”میں یہ روایت مذکور ہے: ”کان النساء یبعثن الی عائشۃ ام المومنین بالدرجۃ فیھا الکرسف فیہ الصفرة من دم الحیضۃ یسالنھا عن الصلوٰۃ فتقول لهن: لاتعجلن حتی ترین القصۃ البیضاء ترید بذلک الطھر من الحیضۃ“ (۱۷۶)

یعنی جب تک خالص سفیدی نہ آئے تو کوئی سا بھی رنگ ہو اس کو حیض شمار کیا جائیگا، اس سے بھی واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ الوان دم کا کوئی اعتبار نہیں، یہ بھی احتمال ہے کہ قصہ بیضاء کا مطلب یہ ہو کہ ”کرسف“ یعنی گدی جیسی سفید استعمال کی تھی وہ اسی طرح سفید ہو اور اس پر کسی قسم کا رنگ ظاہر نہ ہو۔

۱۹ نیز قرآن مجید کی آیت ”وَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ اَذَى“ (۱۷۷) سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے چونکہ دم حیض کو ”اذی“ فرمایا گیا ہے اور اذی یعنی گندگی اور نجاست ہونے میں لون کی کوئی تخصیص نہیں جس طرح اسود اور احمر ”اذی“ ہے اور ان کو حیض شمار کیا گیا ہے اسی طرح اصفر اور اخضر بھی ”اذی“ ہے اس لیے ان کو بھی حیض شمار کرنا چاہیے۔

۲۰ اسی طرح احکام میں دم نفاس اور دم حیض یکساں حکم رکھتے ہیں تو جس طرح دم نفاس کیلئے کسی لون کی کوئی تعیین نہیں ہے اسی طرح دم حیض کیلئے بھی نہیں ہونی چاہیے۔

۲۱ ایسے ہی جس طریقہ پر کہ دوسرے احداث میں جیسے کہ بول وراز وغیرہ کوئی لون معتبر نہیں نفس حدث کا اعتبار ہے اسی طرح حیض بھی ایک حدث ہے یہاں بھی نفس حدث معتبر ہونا چاہیے لون کا اعتبار صحیح نہیں بالخصوص جبکہ تبدیلی کا مدار مزاج اور غذا کے اختلاف پر مبنی ہے۔ (۱۷۸)

(۱۷۶) موطا امام مالک (ج ۱ ص ۵۹) ”باب طهر الحائض“۔

(۱۷۷) سورة البقرہ رقم الایۃ: ۲۲۲۔

(۱۷۸) دہلوی التعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۲۵۸)۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب

پہلی روایت جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں فاطمہ بنت ابی حبیش کے واقعہ کے اندر اقبال اور ادبار کے الفاظ متعین طور پر اقبال لون اور ادبار لون پر دلالت نہیں کرتے ، چنانچہ ان میں یہ بھی احتمال ہے کہ اقبال عادت اور ادبار عادت مراد ہو بلکہ یہی احتمال زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے ، چنانچہ بخاری میں حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی ایک روایت میں ”فَاذَا اَقْبَلْتَ الخِيضَةَ فَاتْرِكِي الصَّلَاةَ فَاذَا ذَهَبَ قَدْرُهَا فَاعْسَلِي عُنْكَ الدَّمَّ وَصَلِي“ وارد ہوا ہے (۱۷۹) اقبال حیض کے ساتھ ”ذہب قدرہا“ کو جمع کرنا یہ اقبال سے اقبال عادت کے مراد ہونے پر دلالت کرتا ہے چونکہ ”ذہب قدرہا“ (جو کہ ادبار کی جگہ پر استعمال کیا گیا ہے) عادت کے مراد ہونے پر بمنزلہ المنصوص ہے ، ایام عادت پر قدر اور مقدار کا صدق درست ہے کہ وہ من قبیل الكم ہیں الوان پر قدر صادق نہیں چونکہ وہ من قبیل کیف ہیں۔

دوسری روایت جو حضرت عروہ بن زبیرؓ سے منقول ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت سند کے اعتبار سے انتہائی سقیم ہے چنانچہ ابو حاتم نے اس کو منکر قرار دیا ہے ، ابن قطن فرماتے ہیں منقطع ہے ، نیز ابو داؤد اور طحاوی نے بھی اس کی تضعیف کی ہے۔ (۱۸۰) لہذا یہ روایت قابل استدلال نہیں۔

اگر بالفرض اس کو صحیح مان بھی لیا جائے تو یہ توافق عادت و تمیز بالوان پر محمول ہے۔ (۱۸۱) اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ”فانہ دم اسود يعرف“ کا ذکر آپ ﷺ نے بطور علامت کے کیا ہے اس کو حیض کیلئے مستقل معیار اور قانون قرار دینا آپ ﷺ کو مقصود نہ تھا اور ہم اس کے منکر نہیں کہ سیاہ رنگ حیض کا ہوتا ہے ، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے رنگ حیض کے نہیں ہوتے ، چنانچہ ”باب الحیض“ میں حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت گزر چکی ہے ”اذا كان دما احمر فدينار واذا كان دما اصفر فنصف دينار“ اس سے معلوم ہوا کہ حیض کا خون سرخ بھی ہوتا ہے اور زرد بھی ہوتا ہے۔

ایسے ہی حضرت عائشہؓ کا یہ قول ”لا تعجلن حتی ترين القصة البيضاء“ اس امر پر دال ہے کہ بیاض خالص کے علاوہ اور کوئی سا بھی رنگ ہو اس کو حیض شمار کیا جائیگا۔ (۱۸۲)

(۱۷۹) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۳) ”باب الاستحاضة“

(۱۸۰) دیکھئے اوجز المسائل (ج ۱ ص ۲۳۳)۔

(۱۸۱) مرقاة (ج ۲ ص ۱۰۳)۔

(۱۸۲) دیکھئے التعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۲۵۸)۔

لہذا اس روایت سے تمیز بالالوان کو مستقل قانونی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی۔

مستحاضہ کا حکم اور اختلاف فقہاء

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ آیا مستحاضہ پر غسل لکل صلوٰۃ واجب ہے یا جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد کرگی، یا یہ کہ انقطاع حیض کے بعد ایک غسل کرے اور پھر وضو لکل صلوٰۃ یا لوقت کل صلوٰۃ کرے اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور حضرت عطاء بن ابی رباحؓ "مستحاضہ کیلئے غسل لکل صلوٰۃ کو واجب بتاتے ہیں، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے ہے: "قالت: ان ام حبیبة بنت جحش

استحیضت فی عهد رسول اللہ ﷺ فامرھا بالغسل لکل صلوٰۃ" (۱۸۳)

الیے حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "قالت: استحیضت زینب بنت جحش فقال لها النبی ﷺ:

اغتسلی لکل صلوٰۃ" (۱۸۳)

اور بعض حضرات جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد کو واجب کہتے ہیں یعنی ظہر اور عصر کیلئے ایک غسل کرگی صلوٰۃ ظہر کو آخر وقت میں اور صلوٰۃ عصر کو اول وقت میں ادا کرگی پھر مغرب اور عشاء کیلئے ایک غسل کر کے صلوٰۃ مغرب آخر وقت میں اور صلوٰۃ عشاء کو اول وقت میں ادا کرگی اور صلوٰۃ فجر کیلئے ایک غسل کرگی یہی مذہب حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے ہے: "قالت: استحیضت امرأة علی

عهد رسول اللہ ﷺ فامرته ان تعجل العصر وتؤخر الظهر وتغتسل لهما غسلا وان تؤخر المغرب

وتعجل العشاء وتغتسل لهما غسلا وتغتسل لصلوٰۃ الصبح غسلا" (۱۸۵)

لیکن جمہور کا مذہب یہ ہے کہ زمانہ حیض کے اختتام پر صرف ایک غسل واجب ہے (۱۸۶) اور اس

(۱۸۳) ابو داود (ج ۱ ص ۴۰) "باب ما روی ان المستحاضة تغتسل لکل صلوٰۃ"۔

(۱۸۴) حوالہ بالا۔

(۱۸۵) ابو داود (ج ۱ ص ۴۱) "باب من قال: تجمیع بین الصلوٰتین وتغتسل لهما غسلا"۔

(۱۸۶) دیکھئے التعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۲۵۶، ۲۵۷)۔

کے بعد وضو لکل صلوٰۃ یا وضو لوقت کل صلوٰۃ کریگی۔

جمہور کا استدلال فصل اول میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے جس میں ”فاذا اقبلت حیضتک فدعی الصلوٰۃ واذا ادبرت فاغسلی عنک الدم ثم صلی“ فرمایا گیا ہے۔

ایسے ہی فصل ثانی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے اس میں ہے: ”فاذا خلفت ذلک فلتغتسل ثم لتشرف بثوب ثم لتصل“ اس میں فقط انقطاع حیض پر غسل کا حکم دیا گیا ہے۔

نیز اس کے بعد یہ روایت مذکور ہے: ”انه عليه السلام قال: في المستحاضة تدع الصلوٰۃ ایام اقرانها التي كانت تحيض فيها ثم تغتسل وتتوضا عند كل صلوٰۃ“۔

اور جن روایات میں غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد کا ذکر ہے تو جمہور کی طرف سے ایسی روایات کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں:

① ایک یہ کہ یہ روایات منسوخ ہیں چنانچہ حضرت عائشہؓ جن سے غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین والی روایات مروی ہیں ان کا فتویٰ طحاوی میں مذکور ہے: ”عن عائشة أنها قالت في المستحاضة تدع الصلوٰۃ ایام حیضها ثم تغتسل غسلاً واحداً وتتوضا عند كل صلوٰۃ“ (۱۸۶) یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین والی روایات منسوخ ہیں، ورنہ حضرت عائشہؓ ان روایات کے خلاف یہ فتویٰ ہرگز نہ دیتیں۔

② دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ روایات محمول علی الاستحباب ہیں۔

③ تیسرا جواب بعض نے یہ دیا ہے کہ انقطاع حیض پر غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم بطور تداوی اور علاج کے ہے حکم شرعی وہی ہے کہ انقطاع حیض پر صرف ایک غسل واجب ہے۔

④ چوتھا جواب یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ حکم ہر مستحاضہ کیلئے نہیں ہے بلکہ مستحاضہ کی ایک خاص قسم کیلئے ہے، یعنی وہ متخیرہ جبکہ اسے حیض اور طہر کے درمیان انقطاع حیض اور دخول فی الطہر میں شک اور تردد ہو تو وہ غسل لکل صلوٰۃ کریگی اور سہولت کے پیش نظر اس کے لیے اس کی بھی اجازت ہے کہ جمع بین الصلوٰتین بغسل کرے، البتہ جب وہ جمع بین الصلوٰتین بغسل کریگی تو اس پر ان دو نمازوں میں سے دوسری نماز کیلئے تجدید وضو لازم ہے، کیونکہ خروج وقت سے بہر حال اصحاب الاعذار کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

پھر جمہور کا آپس میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مستحاضہ پر وضو لکل صلوٰۃ

واجب ہے ، لہذا ان کے ہاں ایک وضو سے صرف ایک فرض پڑھ سکتی ہے ، دوسرا فرض مثلاً قضاء وغیرہ نہیں پڑھ سکتی ، البتہ نوافل جتنے چاہے پڑھ سکتی ہے ۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مستحاضہ پر وضو لوقت کل صلوٰۃ واجب ہے ، لہذا ایک وضو سے جتنے فرائض اور نوافل چاہے پڑھے ۔

اور امام مالکؒ وضو لکل صلوٰۃ کو مستحب کہتے ہیں واجب نہیں مانتے ، چونکہ دم استحاضہ کا خروج غیر معتاد ہے اور خارج غیر معتاد ان کے یہاں ناقض وضو نہیں ہے ۔ (۱۸۸) اس لیے وہ وضو لکل صلوٰۃ کو امر تعبیدی کے طور پر مستحب کہتے ہیں ۔

بہر حال حضرات شوافع اور مالکیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں ”تتوضا لکل صلوٰۃ“ اور ”تتوضا عند کل صلوٰۃ“ کے صیغے وارد ہوئے ہیں ، شوافع اس حکم کو وجوب کیلئے قرار دیتے ہیں ، جبکہ مالکیہ کے یہاں یہ استحباب پر محمول ہے ۔

اور حضرات حنفیہ اور حنبلیہ کا استدلال ترمذی کی اس روایت سے ہے جس میں ”توضی لکل صلوٰۃ حتی یجئ لک الوقت“ فرمایا گیا ہے ۔ (۱۸۹)

ایسے ہی علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے التعلیق الممجّد میں بعض ایسی روایات ذکر کی ہیں جنہیں وضو لوقت کل صلوٰۃ وارد ہوا ہے ۔ (۱۹۰)

بہر کیف یہ روایات محکم اور مفسر ہیں اور شوافع اور مالکیہ نے جو روایات پیش کی ہیں وہ محتمل اور مجمل ہیں ، لہذا ان محتمل روایات کو مفسر روایات پر حمل کیا جائیگا ، چنانچہ ”لکل صلوٰۃ“ کے معنی جس طرح ”لاجل کل صلوٰۃ“ کے ہو سکتے ہیں ایسے ہی ”لوقت کل صلوٰۃ“ کے معنی بھی مراد لئے جاسکتے ہیں ، کلام عرب میں لام کا وقت کے معنی میں استعمال عام ہے ”اتیتک لصلوٰۃ الظہر“ بولتے ہیں اور وقت صلوٰۃ ظہر مراد لیتے ہیں ۔

ایسے قرآن مجید اور احادیث میں بھی لام وقت کے معنی میں استعمال ہوا ہے ، قرآن مجید میں ”اقم الصلوٰۃ لذلک الشمس“ فرمایا گیا ہے ۔ (۱۹۱) اور وقت دلوک مراد ہے ، حدیث میں ”ان للصلوٰۃ اولا

(۱۸۸) بیہنے معارف الس (ج ۱ ص ۳۲۰)۔

(۱۸۹) ترمذی (ج ۱ ص ۳۲) ”باب فی المستحاضہ“۔

(۱۹۰) التعلیق الممجّد (ص ۸۱)۔

(۱۹۱) سورۃ بنی اسرائیل ، رقم الآیۃ (۴۸)۔

وآخرًا“ وارد ہوا ہے۔ (۱۹۲) اور وہاں وقت صلوٰۃ کا اول اور آخر مراد ہے، لہذا ”تتوضا لوقت کل صلوٰۃ“ کی روایات کو پیش نظر رکھ کر کہا جائیگا کہ ”تتوضا لکل صلوٰۃ“ اور ”تتوضا عند کل صلوٰۃ“ والی روایات میں بھی وقت صلوٰۃ ہی مراد ہوگا۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ نے نظر پیش کی ہے کہ شریعت میں خروج نجاسات کو تو حدیث قرار دیا گیا ہے اسی طرح خروج وقت کو بھی حدیث کہا گیا ہے، مسیح علیٰ الحقین اس کی نظیر موجود ہے لیکن فراغ عن الصلوٰۃ کو کہیں حدیث شمار نہیں کیا گیا ہے اور اس کی کوئی نظیر موجود نہیں ہے کہ وہ حدیث اور ناقض وضو ہے، لہذا وضو لوقت کل صلوٰۃ کا اعتبار ہوگا اور خروج وقت کو ناقض کہا جائیگا، جس کی نظیر موجود ہے فراغ عن الصلوٰۃ ناقض وضو نہیں ہوگا جس کی کوئی نظیر موجود نہیں۔ (۱۹۳)

تنبیہ

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ فصل ثانی میں حضرت حمنہ بنت جحشؓ کی روایت میں ”وہذا اعجب الامرین الی“ فرمایا گیا ہے، یہی جملہ حضرت ام حبیبہ بنت جحشؓ کی روایت میں بھی آیا ہے شراح نے حضرت ام حبیبہؓ کی روایت میں امرین کی تفسیر غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین بغسل کی ہے اور اعجب الامرین کا مصداق جمع بین الصلوٰتین بغسل کو قرار دیا ہے، وہاں پر یہ توجیہ صحیح ہے کیونکہ وہاں غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین بغسل دونوں کا ذکر موجود ہے، لیکن حضرت حمنہؓ کی روایت میں جیسا کہ عام طور پر شراح نے حدیث ام حبیبہؓ والی توجیہ نقل کی ہے وہ صحیح نہیں کیونکہ یہ دونوں روایتیں الگ الگ ہیں اور حضرت حمنہؓ کے واقعہ میں کسی بھی روایت کے اندر غسل لکل صلوٰۃ کا ذکر نہیں، اس لیے اس کو امرین میں شمار کرنا کیونکر صحیح ہوگا۔

سب سے پہلے اس پر حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تنبیہ کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ حدیث حمنہ بنت جحشؓ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امرین سے مراد یہاں کچھ اور ہے، امر اول میں یہاں تین امور ہیں: اول تحری لستہ ایام اوسبۃ ایام اور پھر غلبہ ظن کے بعد جب ستہ ایام یا سبۃ ایام گذر جائیں تو دوسرے نمبر پر غسل طہارت عن الحيض اور پھر تیسرے نمبر پر وضو لوقت کل

(۱۹۲) ترمذی (ج ۱ ص ۳۹)۔

(۱۹۳) دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۷۷)۔

صلوٰۃ ثلاثاً وعشرين لیلةً اواربعاً وعشرين لیلةً وایاما ان تین امور کا مجموعہ یہ امر اول ہے اور امر ثانی جمع بین الصلوٰتین بغسل ہے اور اسی امر ثانی کو رسول اللہ ﷺ نے اعجب الامرین کا مصداق قرار دیا ہے چونکہ امر اول میں تحری اور غلبہ ظن پر بنیاد تھی اور امر ثانی میں یقین پر بنیاد رکھی گئی ہے۔ (۱۹۴)

كتاب الصلاة

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کتاب الصلوٰۃ

کتاب الصلوٰۃ کی ماقبل سے مناسبت

پہلے کتاب الایمان کو بیان کیا، کیونکہ ایمان اصل ہے تمام اعمال کا دارومدار اسی پر ہے، ایمان کے بغیر کوئی عمل معتبر نہیں ہے، اور پھر چونکہ ایمان کے بمقتضیات بغیر علم کے معلوم نہیں ہو سکتے اور دوسروں تک نہیں پہنچانے جاسکتے، اس لیے کتاب الایمان کے بعد کتاب العلم کو بیان کیا، اور پھر بیان کرنا تو صلوٰۃ کو مقصود تھا، لیکن اس کی ایک شرط طہارت تھی، جو طویل المباحث تھی، اور قاعدہ یہ ہے کہ شرط مشروط پر مقدم ہوتی ہے، اس لیے پہلے اس کو بیان کیا، اب صلوٰۃ کو ذکر کر رہے ہیں۔

نماز کی فرضیت

صلوٰۃ کی فرضیت قرآن مجید، احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع امت سے ثابت ہے، اس کی فرضیت کا انکار موجب کفر ہے۔

معراج سے قبل فجر، عصر اور تہجد کی نماز فرض تھی، فجر اور عصر کی نماز کا ذکر قرآن مجید کی اس آیت میں ہے: "وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ" یہ آیت واقعہ معراج سے پہلے نازل ہوئی اور "قبل طلوع الشمس" میں فجر کی نماز اور "وقبل الغروب" میں عصر کی نماز کی فرضیت کا ذکر کیا گیا ہے۔

تہجد کی فرضیت "يَا أَيُّهَا الْمَرْءُ مَلِكُ قَهَّ اللَّيْلِ الْأَقْدَلُ" میں مذکور ہے، پھر لیلۃ المعراج میں پانچ نمازیں فرض کی گئیں اور تہجد کی فرضیت فسوخ کی کئی، معراج کا واقعہ ہجرت سے اٹھارہ ماہ قبل رمضان کی

سترہ تاریخ میں ہفتہ کی رات کو پیش آیا (۱) اس وقت سے صلوة کی فرضیت ہوئی۔

لفظ صلوة کے لغوی اور اصطلاحی معنی

لفظ ”صلوة“ کے لغوی معنی کے بارے میں متعدد اقوال منقول ہیں:

① بعض حضرات نے کہا کہ صلوة کے معنی لغت دعا کے آتے ہیں (۲) چونکہ نماز کی ہر رکعت کے اندر ”*إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ*“ دعا پڑھی جاتی ہے، اس مناسبت سے ارکان مخصوصہ پر صلوة کا اطلاق کیا گیا، نیز یہ بھی واضح رہے کہ صلوة کی نسبت جس وقت عباد کی طرف کی جاتی ہے تو اس کے معنی دعا کے ہوتے ہیں اور جس وقت اللہ کی طرف اس کی نسبت ہوتی ہے تو اس کے معنی رحمت کے ہوتے ہیں۔

② بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ صلوة ”صلبت الخشبۃ بالنار“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں کہ میں نے آگ کی تپش سے لکڑی کو سیدھا کیا، تو چونکہ قرآن مجید میں صلوة کی صفت ”ان الصلوة تنھی عن الفحشاء والمنکر“ بیان کی گئی ہے اس لیے کہ صلوة تقویم نفس میں معین اور مفید ہے، اور نفس کی کچی اس سے دور ہوتی ہے، اس لیے اس پر صلوة کا اطلاق کیا گیا ہے۔

دو شہات اور ان کا ازالہ

یہاں پر دو شبہ ہوتے ہیں ایک لفظی، دوسرا معنوی۔

① شبہ لفظی یہ ہے کہ ”صلبت“ ناقص یالی ہے اور صلوة جس کی جمع صلوت آتی ہے ناقص وادی ہے تو پھر یہ دعویٰ اشتقاق کیونکر درست ہو سکتا ہے۔

② شبہ معنوی یہ ہے کہ بہت سے لوگ نماز پڑھتے ہیں، لیکن نماز ان کی تقویم نفس کا سبب نہیں ہوتی اور ان کی کچی دور نہیں ہوتی، چنانچہ وہ نماز بھی پڑھتے ہیں اور کبار کے مرتکب بھی ہوتے ہیں۔
شبہ لفظی کا جواب یہ ہے کہ مادہ میں اتحاد اشتقاق صغیر کے لیے تو ضروری ہے لیکن اشتقاق کبیر اور اشتقاق اکبر میں مشتق اور مشتق منہ کے لیے اتحاد فی الترتیب والمادہ ضروری نہیں، اور ہماری مراد صلوة کے

(۱) دیکھیے شرح القایہ: ج ۱ ص ۱۰۸، ۱۰۹۔

(۲) کما فی قولہ تعالیٰ وصل علیہم ان صلوتک سکن لہم، سورۃ التوبۃ رقم الایۃ (۱۰۳) وقولہ علیہ السلام اذا دعی احدکم فلیجب فان کان مفطراً فلیطعم وان کان صائماً فلیصل، قال هشام: و الصلوة الدعاء، ہذا الحدیث اخر جہابوداود (ج ۱ ص ۲۳۳)۔

اشتقاق "صلیت الخشبۃ بالنار" سے اشتقاقِ صغیر نہیں ہے (۲) لہذا یہ اشکال درست نہیں۔
 اشتقاق دو لفظوں کے درمیان لفظاً اور معنیٰ مناسبت کو کہتے ہیں اس کی تین قسمیں ہیں: ① اشتقاقِ صغیر
 اشتقاقِ کبیر ② اشتقاقِ اکبر، اشتقاقِ صغیر یہ ہے کہ دو لفظوں کے درمیان حروف میں بھی تناسب ہو اور
 ترتیب میں بھی جیسے "ضرب، ضرب" سے مشتق ہے، اشتقاقِ کبیر یہ ہے کہ دونوں لفظوں کے درمیان
 حروف میں تو تناسب ہو لیکن ترتیب میں تناسب نہ ہو جیسے "جذب، جذب" سے مشتق ہے، اشتقاقِ اکبر یہ
 ہے کہ دونوں لفظوں کے درمیان مخرج حروف میں تو تناسب پایا جائے لیکن حروف اور ترتیب میں تناسب نہ
 ہو جیسے "نعت، نعت" مشتق ہے۔

شبہ معنوی کا جواب یہ ہے کہ ایک ہے حقیقتِ صلوٰۃ اور ایک ہے صورتِ صلوٰۃ، حقیقتِ صلوٰۃ یہ ہے کہ
 تعدیل ارکان، آداب اور سنن کی رعایت رکھ کر نماز کو ادا کیا جائے، یعنی صلوٰۃ میں روحِ صلوٰۃ بھی موجود ہو تو
 پھر تقویمِ نفس کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، اور اگر تعدیل ارکان، آداب اور سنن کی رعایت نہ رکھی گئی اور نماز
 میں اس کی روح پیدا نہ ہوئی تو یہ صورتِ صلوٰۃ تو ہوگی لیکن حقیقتِ صلوٰۃ نہیں ہے، لہذا پھر کبائر کا بھی
 ارتکاب ہوتا ہے اور صحیح مقصود بھی حاصل نہیں ہوتا، چونکہ احکامِ حقیقت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں، اس
 لیے یہ حکم یعنی تقویمِ نفس بھی حقیقتِ صلوٰۃ پر مرتب ہوگا۔

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ صلوٰۃ کے "ناھی عن الفحشاء
 والمنکر" ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح حکومتوں کے آئین اور قانون میں کچھ دفعات ہوتی ہیں اور
 ان دفعات کی رو سے بعض افعال جرم قرار دیے جاتے ہیں اور یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ فلاں دفعہ فلاں جرم
 سے روکتی ہے تو اسی طرح صلوٰۃ کی حیثیت ایک قانونی دفعہ کی ہے کہ وہ فحشا اور منکرات سے روکتی ہے، تو جس
 طرح وہ قانونی دفعہ ارتکابِ جرم کے وقت مجرم کا ہاتھ نہیں پکڑ لیتی اسی طرح نماز بھی ارتکابِ کبائر کے وقت
 اگر مجرم کا ہاتھ نہیں پکڑے گی، لیکن جیسے اس قانونی دفعہ کا جرم سے روکنے والا ہونا درست ہے، اسی طرح
 نماز کا "ناھی عن الفحشاء والمنکر" ہونا بھی درست ہے۔

اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ قرآن مجید کا "إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ"
 فرمانا اور نماز کا تقویمِ نفس میں معین ہونا کم از کم ادا کرنے صلوٰۃ کے وقت تو بہر حال صادق ہے، جب انسان نماز
 کی ادائیگی میں مشغول ہوتا ہے تو وہ اس وقت تک یقیناً تمام منکرات و فواحش سے محفوظ رہتا ہے، لہذا کوئی
 اشکال نہ ہوگا۔

● بعض نثرات یہ کہتے ہیں کہ صلوة "مصلی" سے ماخوذ ہے۔ مصلی کھوڑ دوڑ کے اس کھوڑے کو کہتے ہیں جو دوڑ میں دوسرے نمبر پر ہو، تو چونکہ صلوة بھی ارکان خمسہ میں شاد تین کے بعد دوسرے نمبر پر ہے، اس لیے اس کو صلوة کا عنوان دیا گیا۔

● بعض نثرات نے یہ کہا ہے کہ صلوة "صلوین" سے ماخوذ ہے اور یہ دو رگیں ہیں جو انسان کے کولمبوں کے اندر ہوتی ہیں، تو چونکہ نماز میں تحرک صلوین پائی جاتی ہے، اس مناسبت سے اس کو صلوة کہتے ہیں، اس کے علاوہ اور بھی کئی اقوال منقول ہیں (۴)۔

اور اصطلاح میں صلوة کہتے ہیں ارکان محمودہ اور افعال مخصوصہ کو۔

الفصل الاول

﴿ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَاةُ الْخَمْسُ وَالْجُمُعَةُ إِلَى الْجُمُعَةِ وَرَمَضَانَ إِلَى رَمَضَانَ مَكْفِرَاتٌ لِمَا بَيْنَهُنَّ إِذَا أُجْتَنِبَتِ الْكَبَائِرُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۵) ﴾

”رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اگر کوئی شخص کبیرہ گناہوں سے بچتا رہے تو پانچوں نمازیں، جمعہ سے جمعہ تک اور رمضان سے رمضان تک، اس کے ان گناہوں کو مٹا دیتے ہیں جو ان کے درمیان ہوتے ہیں۔“

ان اعمال سے صرف صفائے کی معافی ہوتی ہے، کبائر توبہ سے معاف ہو گئے، یا یہ کہ اللہ تعالیٰ محض اپنے فضل سے معاف فرمائیں۔

(۴) وقيل اسلها من انتعظ وسبب العادة المحصورة صلاة لما فيها من تعظم الرب وقيل من الرحمة وقيل من التقرب من قولهم شاة معلنه ومن الشرف وقيل من البروق قال الزجاج يقال مصلى واصطلى اذا لم يرد وقيل من الاقوال على الشئ "انتهى كذا من عمدة القاري" ج ۲ ص ۳۹۔

(۵) الحديث اخرج مسند ا. ح. ۱ ص ۱۲۲ في كتاب النظارة باب فصل الوضوء والصلوة حقه والنزدي (ح ۱ ص ۵۲) من كتاب السنن باب فصل الصلوات الخمس واحمد في مسنده (ح ۲ ص ۳۰۰)۔

اذا اجتنبت الكبائر

اس جملے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ صفائے کی معافی کے لیے اجتناب عن الكبائر شرط ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ حسنات سے صفائے معاف ہونگے، کبائر معاف نہیں ہونگے۔ اور یہی اہل سنت و جماعت کا عقیدہ ہے (۶)



﴿وَعَنْ أَنَسٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْهُ عَلَيَّ قَالَ وَلَمْ يَسْأَلْهُ عَنْهُ وَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَصَلَّى مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا قَضَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَاةَ قَامَ الرَّجُلُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ أَلَيْسَ قَدْ صَلَّيْتَ مَعَنَا قَالَ نَعَمْ قَالَ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ ذَنْبَكَ أَوْ حَدَّكَ تَتَّقَى عَلَيْهِ (۷)﴾

”حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! مجھ سے ایسا فعل سرزد ہو گیا ہے جس پر حد واجب ہے اس لیے آپ مجھ پر حد جاری فرمائیے، راوی کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے حد کے متعلق کچھ دریافت نہیں فرمایا، اور نماز کا وقت آیا اس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ نماز پڑھی، جب آپ نماز سے فارغ ہو چکے تو وہ شخص کھڑا ہوا اور پھر عرض کیا کہ یا رسول اللہ! مجھ سے ایسا فعل سرزد ہو گیا ہے جو مستوجب حد ہے اس لیے آپ میرے بارے میں خدا کا حکم نافذ فرمائیے، آپ نے فرمایا کہ کیا تم نے ہمارے ساتھ نماز نہیں پڑھی ہے؟ اس نے کہا جی ہاں! پڑھی ہے، آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے تمہاری نظما معاف فرمادی ہے۔“

(۱) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۱ ص ۲۶۲۔

(۲) الحدیث آخر جہ البخاری: (ج ۲ ص ۱۰۰۴، ۱۰۰۸) فی کتاب المحاربین، باب اذا اقر بالحد ولم یبین هل للامام ان یشتر علیہ، ومسلم (ج ۲: ص

۳۵۹) فی کتاب التوبة، باب قوله تعالى: ان الحسنات یذهبن السیئات۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ جنات سے تو صفائز کی معافی ہوتی ہے ، اور حد کو واجب کرنے والا کبیرہ ہوتا ہے ، تو پھر آپ نے کیسے فرمایا کہ نماز سے وہ گناہ معاف ہو گیا ، اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں وہ گناہ صغیرہ ہی تھا ، جس کو آپ نے بذریعہ وحی یا قرآن سے پہچان لیا تھا ، اس لیے آپ نے یہ بشارت دی کہ نماز سے تیرا گناہ معاف ہو گیا ، لیکن چونکہ وہ سہولیت جیسے عظیم مرتبہ پر فائز تھے اس لیے اس ارتکاب صغیرہ کی وجہ سے ان پر اتنا خوف طاری نہ تھا کہ انہوں نے آپ کے سامنے اس طرح اس کا تذکرہ کیا جیسا کہ واقعی ان سے ایسا گناہ سرزد ہوا ہے جو موجب حد ہے ، اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حد سے مراد ان کی تعزیر تھی لہذا کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

الفصل الثالث

﴿ وَعَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ أَوْصَانِي خَلِيلِي أَنْ لَا تُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَإِنْ قُطِعَتْ وَحُرِّقَتْ وَلَا تَتْرُكْ صَلَاةً مَكْتُوبَةً مُتَعَمِّدًا فَمَنْ تَرَ كَهَا مُتَعَمِّدًا فَقَدْ بَرَّيْتُ مِنْهُ الذِّمَّةُ وَلَا تَشْرَبِ الْخَمْرَ فَإِنَّهَا مِفْتَاحُ كُلِّ شَرٍّ رَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ (۸) ﴾

”حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے دوست (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم) نے مجھے یہ وصیت فرمائی تھی کہ تم کسی کو اللہ کا شریک نہ بنانا خواہ تمہارے ٹکڑے ٹکڑے کر کے جلا کیوں نہ دیا جائے اور جان بوجھ کر فرض نماز نہ چھوڑنا کیونکہ جس نے قصداً نماز چھوڑ دی تو اس سے ذمہ بری ہو گیا ، نیز کبھی شراب نہ پینا کیونکہ یہ ہر برائی کی کنجی ہے۔“

ایک اشکال اور اس کے جوابات

یہاں سوال یہ ہے کہ حالت اضطرار میں تو کلمہ کفر کہنے کی اجازت ہے ، بشرطیکہ دل مطمئن بالایمان

ہو، تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوالدرداءؓ سے یہ کہیں فرمایا کہ شرک نہیں کرنا اگرچہ تمہیں ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے اور جلا دیا جائے، اس سوال کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں۔

① اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ خصوصیت پر محمول ہے حضرت ابوالدرداءؓ کو حالتِ اضطرار میں بھی اس کی اجازت نہیں دی گئی۔

② یا یہ کہا جائے گا کہ آپؐ نے ابوالدرداءؓ کو عزیمت اور افضل پر عمل کرنے کا حکم دیا، کیونکہ اگر کسی نے اعلاء کلمۃ اللہ کی خاطر باوجود اکراہ کے کلمہ کفر نہیں کہا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو وہ شہید ہوگا۔

③ اور یا یہ کہا جائے گا کہ زبان سے کلمہ کفر و شرک ادا کرنا تو حالتِ اضطرار میں جائز ہے، لیکن دل میں تو عقیدہ کفر کے قبول کرنے کی اجازت نہیں ہے اور یہاں یہی مراد ہے کہ دل میں عقیدہ کفر قبول نہ کرنا، اگرچہ تم ٹکڑے ٹکڑے کر دیے جاؤ اور جلا دیے جاؤ (۹)۔



باب المواقیت

الفصل الاول

﴿ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 وَقْتُ الظُّهْرِ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ وَكَانَ ظِلُّ الرَّجُلِ كَطُولِهِ مَا لَمْ يَحْضُرِ الْعَصْرُ وَوَقْتُ
 الْعَصْرِ مَا لَمْ تَصْفُرْ الشَّمْسُ وَوَقْتُ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ مَا لَمْ يَغِبِ الشَّفَقُ وَوَقْتُ صَلَاةِ الْعِشَاءِ
 إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ الْأَوْسَطِ وَوَقْتُ صَلَاةِ الصُّبْحِ مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ مَا لَمْ تَطْلُعِ الشَّمْسُ فَإِذَا
 طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَأَمْسَكَ عَنِ الصَّلَاةِ فَإِنَّهَا تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۰) .

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ظہر کا وقت زوال آفتاب کے بعد ہے اور اس کا آخری وقت جب تک ہے کہ آدمی کا سایہ اس کے طول کے برابر ہو جائے عصر کے آنے کے وقت تک، اور عصر کا وقت اس وقت تک ہے جب تک آفتاب زرد نہ ہو جائے اور مغرب کی نماز کا وقت اس وقت تک ہے جب تک شفق غائب نہ ہو جائے اور نماز عشاء کا وقت ٹھیک آدمی رات تک ہے اور نماز فجر کا وقت طلوع فجر سے اس وقت تک ہے جب تک سورج نہ لکل آئے اور جب سورج لکل آئے تو نماز سے باز رہو کیونکہ سورج شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان لکھتا ہے۔“

(۱۰) الحدیث احمر جہ مسلم (ج ۱ ص ۲۲۳) فی کتاب المساحد، باب اوقات الصلوات الخمس، ابو داؤد (ج ۱ ص ۵۸) فی کتاب الصلوة، باب المواقیت، السنائی (ج ۱ ص ۹۱۰) فی کتاب المواقیت، باب آخر وقت المغرب، واحمد فی مسنده (ج ۲ ص ۲۱۰: ۲۲۳)۔

المواقیت

مواقیت میقات کی جمع ہے ، میقات اور وقت دونوں کے ایک معنی ہیں ، یعنی زمانہ کی ایک مقدار کو کہتے ہیں ، اور بعض حضرات نے دونوں میں فرق بیان کیا ہے کہ وقت تو مطلق وقت کو کہتے ہیں اور میقات اس وقت کو کہا جاتا ہے جس میں کسی عمل کو متعین کر دیا گیا ہو ، اور وہ وقت محدود ہو ، نیز میقات مکان کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے (۱۱)۔

اوقات صلوة

اب یہاں سے اوقات صلوة کو ذکر کیا جا رہا ہے ، اس پر تو تمام امت کا اتفاق ہے کہ ہر نماز کے لیے خاص وقت مقرر ہے لقولہ تعالیٰ: ”إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا“ (۱۲) چنانچہ امام ابو بکر رازی نے فرمایا ہے کہ اس آیت میں نماز کی فرضیت اور مواقیت دونوں کو بیان کیا گیا ہے اس لیے کہ ”کتاباً“ کے معنی ہیں ”فرضاً“ کے اور ”موقوتاً“ کے معنی ہیں ”مفروضاتی اوقات معلومة معينة“ (۱۳)۔

لہذا اگر کسی نے وقت سے پہلے نماز ادا کی تو وہ اداء نہیں ہوگی ، البتہ تعیین اوقات مفروضہ اور اوقات مستحبہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

وقت الظهر

سب سے پہلے وقت ظہر کو ذکر کیا ہے۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ وقت ظہر کی ابتداء زوال شمس کے فوراً بعد سے ہے ، البتہ انتہائے وقت ظہر میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین انتہائے ظہر مثل اول کے اختتام پر مانتے ہیں (۱۴) ، البتہ امام مالک رحمہ اللہ مثل اول کے بعد بقدر اربع رکعات وقت مشترک بین الظہر والعصر مانتے ہیں (۱۵) ، ان کے نزدیک مثل

(۱۱) دیکھیے معارف السنن: ج ۲، ص ۳۔

(۱۲) سورة النساء، رقم الآية: ۱۰۳۔

(۱۳) دیکھیے احکام القرآن للحصائص: ج ۱۲، ص ۲۶۶۔

(۱۴) دیکھیے عمدة القاری، ج ۵، ص ۲۳۔

(۱۵) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۲، ص ۲۶۰۔

اول کے بعد بقدر اربع رکعات وقت میں اگر ظہر کی نماز ادا کی جائے تو وہ ادا ہی شمار ہوگی اس کو قضاء نہیں کہا جائے گا، اور اگر عصر کو اس وقت ادا کیا جائے تو وہ بھی ادا شمار ہوگی، برخلاف شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین کے کہ ان کے نزدیک مثل اول کے بعد ظہر ادا کرنا ادا شمار نہ ہوگا بلکہ اس کو قضا کہا جائے گا۔ جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ انتہائے ظہر مسٹین تک مانتے ہیں، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے عام طور پر اسی روایت کو علماء نقل کرتے ہیں (۱۶)، لیکن حسن بن زیاد رحمہ اللہ کی روایت میں امام اعظم سے انتہائے ظہر مثل اول پر مستقول ہے، اور بعض حضرات نے امام اعظم کا رجوع الی قول صاحبین بھی نقل کیا ہے (۱۷)۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے دلائل

بہر حال ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا استدلال انہی روایات سے ہے، جن میں صراحت کے ساتھ مثل اول کا ذکر موجود ہے۔

① چنانچہ اسی باب کی فصل اول کی پہلی روایت ہے: ”عن عبد اللہ بن عمرو قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقت الظهر اذا زالت الشمس وكان ظل الرجل كطوله ما لم يحضر العصر“۔

② اسی طرح فصل ثانی میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت ہے: ”عن ابن عباس قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امّنی جبریل عند البیت مرتین فصلى بي الظهر حين زالت الشمس وكانت قدر الشراك وصلى بي العصر حين صار ظل كل شئ مثله (الی ان قال) فلما كان الغد صلى بي الظهر حين كان ظلّه مثله وصلى بي العصر حين كان ظلّه مثليه“۔

اس روایت میں یوم اول میں ظہر کی نماز زوال شمس کے فوراً بعد ادا کی گئی اور عصر کی نماز ایک مثل کے فوراً بعد ادا کی گئی، اس سے معلوم ہوا کہ ایک مثل پر ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے، پھر دوسرے دن کے متعلق حدیث میں بتلایا گیا ہے کہ ظہر کی نماز کا اختتام مثل اول کے اختتام پر ہوا، اور عصر کی نماز کو مسٹین پر ادا کیا گیا اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ظہر کا وقت مثل اول تک ہے۔

③ ایسے ہی فصل ثالث کی دوسری روایت ہے: ”عن عمر بن الخطاب، انه كتب الى عماله: ان اعم

(۱۶) دیکھیے البحر الرائق: ج ۱، ص ۲۳۵۔

(۱۷) دیکھیے معارف السنن: ج ۲، ص ۱۲۰۱۱۔

امورکم عندی الصلوة من حفظها و حافظ علیها حفظ دینہ ومن ضیعها فهو لما سواها اضيع، ثم کتب ان صلوا الظهر ان کان الضی ذراعاً الی ان یکون ظل احدکم مثله۔“

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس اثر سے بھی صاف ظاہر ہے کہ ظہر کا وقت ایک مثل پر ختم ہو جاتا

ہے۔

امام مالکؒ کا استدلال

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ وقت مشترک بعد المثل الاول بقدر اربع رکعات کو حدیث امامت جبریل سے ثابت کرتے ہیں، جس کا اوپر بروایت ابن عباسؓ ذکر آچکا ہے، اس روایت میں مذکور ہے کہ یوم اول میں صلوٰۃ عصر مثل اول پر ادا کی گئی اور پھر یوم ثانی کے متعلق فرمایا گیا ہے: ”فلما کان الغد صلی بی الظهر حين کان ظلہ مثله“ تو گویا مثل اول کے اختتام پر یوم اول میں عصر کو ادا کیا گیا اور مثل اول کے اختتام ہی پر یوم ثانی میں ظہر کو ادا کیا اس سے معلوم ہوا کہ یہ بقدر اربع رکعات وقت ظہر اور عصر میں مشترک ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے دلائل

① امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اسی باب کی فصل اول کی دوسری روایت سے ہے: ”عن بریدۃ قال ان رجلاً سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن وقت الصلوة فقال له صل معنا هذين يعني اليومين (التي ان قال) فلما ان كان اليوم الثاني امره فابر دبالظھر فابر دبھا فانعم ان یر دبھا۔“ اس روایت میں آپ نے صلوٰۃ ظہر کے لیے یوم ثانی میں ابراد کا حکم دیا اور پھر اچھی طرح ابراد کیا، اور اچھی طرح ابراد اسی وقت ہوتا ہے جب گرمی کی شدت کم ہو جائے اور شدت کے اثرات باقی نہ رہیں، اور یقیناً یہ کیفیت حجاز میں ایک مثل کے بعد ہی متحقق ہوتی ہے، اس لیے مثل اول کے بعد تک ظہر کا وقت رہے گا۔

تنبیہ

حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی اس روایت میں امام اعظمؒ کی مسلک کی تائید موجود ہے اور حدیث کا کوئی جز ان کے خلاف نہیں ہے، چنانچہ اس میں عصر کا مثل اول کے بعد مسلمان کے اندر ادا کرنا مذکور نہیں ہے۔

● امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال بخاری کی روایت سے بھی ہے: ”عن ابی ذر رضی اللہ عنہ قال: کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤمن ان یؤذن فقال له ابر دثم اراد ان یؤذن فقال له ابر دحمی ساوی الظل التلول فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان شدة الحر من فیح جهنم“ (۱۸)

اس روایت میں ابراد کا جس قدر اہتمام مذکور ہے وہ بجائے خود امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل ہے، اس کے علاوہ ”حتی ساوی الظل التلول“ بھی نہایت مستحکم دلیل ہے (۱۹)، چونکہ حجاز میں ریتے ریتے ٹیلے عام طور سے چھٹے ہوتے ہیں، اور ان کے سایہ کا ایک مثل کو پہنچنا بہت دیر سے ہوتا ہے، یعنی عام طور سے جب دوسری اشیاء کا سایہ دو مثل کے قریب ہونے کو ہوتا ہے تب کہیں ”حتی ساوی الظل التلول“ کا تحقق ہوتا ہے، لہذا کہا جائے گا کہ مثل اول کے بعد الی آخر السنین ظہر کا وقت رہتا ہے، یہ دوسری بات ہے کہ آپ نے اکثر اوقات میں مثل اول میں صلوٰۃ ظہر کو ادا کیا ہے۔

مخالفین کی مستدلّات کا جواب

اور جہاں تک تعلق ہے حضرت عبداللہ بن عمرو اور حضرت عبداللہ بن عباس کی روایتوں کا تو ان کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت جس میں امامت جبریل کا واقعہ مذکور ہے وہ اپنے بعض اجزاء کے اعتبار سے منسوخ ہے، کیونکہ اس میں مغرب کا وقت دونوں دنوں میں افطار صوم کے وقت بتلایا گیا ہے، تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مغرب کا وقت غروب آفتاب کے بعد صرف چار رکعت کی بقدر ہوگا حالانکہ مغرب کا وقت بالاتفاق غروب شفق تک رہتا ہے، اسی طرح پہلے دن عشاء کی نماز شفق کے غائب ہونے پر پڑھی ہے اور دوسرے دن عشاء کی نماز ثلث لیل کے وقت پڑھی ہے، حالانکہ سب کے نزدیک آخر وقت عشاء صبح صادق تک ہے، تو حدیث جبریل جس طرح آخر وقت مغرب اور آخر وقت عشاء کے حق میں منسوخ ہے اسی طرح آخر وقت ظہر کے حق میں بھی منسوخ ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت کو بھی اس جزء میں منسوخ کیے یا پھر بیان اولویت پر حمل کیجئے، دونوں احتمال اس روایت میں موجود ہیں۔

(۱۸) صحیح بخاری: ج ۱، ص ۸۶-۸۸، باب الاذان للمساافر اذا كانوا جماعة والاقامة۔

(۱۹) قال الحافظ فی فتح الباری: (ج ۲، ص ۲۰) والنلول جمع تل مفتوح المشاء ونشدید اللام: کل ما اجتمع علی الارض من تراب او رمل او نحو

ذک، وہی فی الغالب منبسطة غیر شاخصة فلا یظہر لها ظل الا اذا ذهب اکثر وقت الظہر انتہی۔

یاد رہے کہ ان روایات کے لیے ناخ ابراد والی روایات ہیں۔
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ اس میں وقت استحباب کے آخر کو بیان کیا گیا ہے، وقت جواز کا آخر مراد نہیں ہے۔

اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت سے دیا جاتا ہے، اس میں ”وقت الظهر اذا زالت الشمس وكان ظل الرجل كطوله ما لم يخضر العصر“ فرمایا گیا ہے، یہ ”ما لم يخضر“ کا اضافہ وقت مشرک کے بالکل خلاف ہے، کیونکہ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جب عصر کا وقت آجائے تو ظہر کا وقت باقی نہیں رہتا، لہذا وقت مشرک ماننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اور حدیث امامت جبریل میں یہ تاویل کی گئی ہے کہ یوم اول میں مثل اول پر عصر کی ابتداء مراد ہے اور یوم ثانی میں مثل اول پر ظہر کا اختتام مراد ہے، لہذا وقت مشرک ثابت نہیں ہوگا۔

البتہ نسائی (۲۰) میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت اس صراحت کے ساتھ مذکور ہے جس میں حدیث امامت جبریل والی یہ توجیہ جو حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے اندر کی گئی ہے کافی نہیں ہوتی تو پھر اس صورت میں کہا جائے گا کہ حضرت جابرؓ کی یہ روایت اپنے اس جزء میں فسوخ ہے۔

اور اس روایت کے لیے ناخ وہ روایات ہیں جو صحیح مسلم وغیرہ میں مروی ہیں، اور یہ روایات حدیث امامت جبریل سے موخر ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت ہے: ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا صلیتم الفجر فانه وقت الی ان یطلع قرن الشمس الاول ثم اذا صلیتم الظهر فانه وقت الی ان یحضر العصر فاذا صلیتم العصر فانه وقت الی ان تصفر الشمس فاذا صلیتم المغرب فانه وقت الی ان یسقط الشفق فاذا صلیتم العشاء فانه وقت الی نصف اللیل (۲۱)۔“

اس حدیث میں تصریح ہے کہ کسی بھی دو نمازوں کا وقت مشرک نہیں ہے۔

وقت العصر

ابتداءً وقت عصر میں وہی اختلاف ہے جو انتہائے وقت ظہر میں مفصلاً گذر چکا، ائمہ ثلاثہ اور

(۲۰) پانچ لسانی میں ہے: عن جابر من عبد اللہ ان حریریل اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعلمہ مواقیت الصلوة فتقدم جبریل ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلفہ والناس خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی الظهر حین زالت الشمس واتاه حین کان الظل مثل شخصه فصنع كما صنع (المراد قال) ثم اتاه اليوم الثاني حین کان ظل الرجل مثل شخصه فصنع مثل ما صنع بالامس صلی الظهر (ج ۱ ص ۸۹) اخر وقت العصر۔
(۲۱) صحیح مسلم ج ۱ ص ۲۲۲۔

صاحبین کے نزدیک مثل اول کے بعد عصر کی ابتداء شروع ہو جاتی ہے اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول مشہور کے مطابق مثلین کے بعد عصر کی ابتداء ہوتی ہے، ابتدائے عصر میں اختلاف چونکہ انتہائے ظہر کے اختلاف پر مبنی ہے، اس لیے وہی دلائل جو اوپر ذکر کیے گئے ہیں، یہاں بھی پیش کیے جاتے ہیں۔

انتہائے عصر ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک غروب شمس پر ہے۔

البتہ حسن بن زیاد فرماتے ہیں کہ عصر کا وقت اصفرار شمس پر ختم ہو جاتا ہے (۲۲)، ان کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں ”وقت العصر مالم تصفر الشمس“ مذکور ہے (۲۳) لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عنوان اور اس کے ہم معنی دوسرے عنوانات وقت استتباب کی انتہاء پر دال ہیں، کیونکہ اصفرار شمس کے بعد وقت مکروہ شروع ہو جاتا ہے۔

وقت المغرب

مغرب کی ابتداء بالاتفاق غروب الشمس کے فوراً بعد سے ہے، اور انتہاء غروب شفق تک ہے، لیکن شفق کے معنی میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین شفق بمعنی ”الحمرۃ“ مراد لیتے ہیں اور یہی مذہب حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت شداد بن اوسؓ اور عبادة بن الصامتؓ کا نقل کیا گیا ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ، امام اوزاعیؒ، امام زفرؒ، مزنیؒ، ابن المنذرؒ اور خطابیؒ، شفق بمعنی ”البياض“ کا اعتبار کرتے ہیں، حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت انسؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ کا بھی یہی مذہب ہے، حضرت عمر بن العزیرؓ سے بھی یہی مقول ہے، نیز مبرد اور ثعلب نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے (۲۴)

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے دلائل

① ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے، عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت: كانوا يصلون العتمة فيما بين ان يغيب الشفق الى ثلث الليل الاول (۲۵)۔

(۲۲) دیکھیے شرح النقايد: ج ۱ ص ۱۱۲۔

(۲۳) چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت ہے: عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: وقت الظهر مالم تحضر العصر وقت العصر مالم تصفر الشمس و وقت المغرب مالم يسقط ثور الشفق و وقت العشاء الى نصف الليل و وقت الفجر مالم تطلع الشمس ج ۱ ص ۲۴۲۔

(۲۴) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۱ ص ۲۶۰ - ۲۶۱۔

(۲۵) صحیح بخاری: ج ۱ ص ۱۱۹۔ باب خروج النساء الى المساجد بالليل والفلس۔

”عمہ“ سے مراد صلوٰۃ عشاء ہے، شفق بمعنی البیاض کا غروب ثلث لیل کے قریب ہوتا ہے اور یہاں پر غیوبت شفق کو ابتدا اور ثلث لیل کو ابتداء بتایا جا رہا ہے اس لئے یقیناً شفق سے ”حزرة“ مراد ہوگی اور کہا جائے گا کہ مغرب کے وقت کی ابتداء اور عشاء کے وقت کی ابتدا شفق بمعنی الحمرۃ کے غروب سے ہوتی ہے، لہذا مغرب کا وقت شفق بمعنی الحمرۃ کے غروب تک رہتا ہے اور اس کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔

① دوسری دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولان اشق علی امتی لا یرتھم ان یؤخروا العشاء الی ثلث اللیل او نصفہ (۲۶)۔“

جیسا کہ عرض کیا گیا کہ شفق بمعنی البیاض کا غروب ہونا ثلث لیل کے قریب ہے، تو پھر آپ کا یہ ارشاد کہ مجھے مشقت کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں عشاء کی نماز کو ثلث لیل تک مؤخر کرنے کا حکم دیتا“ کے کوئی معنی نہیں، کیونکہ ثلث لیل تک تو آپ مؤخر کرتے ہی تھے، لہذا کہا جائے گا کہ شفق بمعنی الحمرۃ مغرب کے وقت کی ابتداء ہے اور اس سے ثلث لیل تک صلوٰۃ عشاء کو مؤخر کرنے کا حکم دینا مقصود ہے۔

② تیسری دلیل دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: ”عن ابن عمر قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الشفق الحمرۃ فاذا غاب الشفق وجبت الصلوة (۲۷)۔“

اس روایت میں تصریح ہے کہ شفق سے مراد حمرت ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے دلائل

① امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے: ”اقِمِ الصَّلَاةَ لِلدُّوٰكِ الشَّمْسِ الِی غَسَقِ اللَّیْلِ“ (۲۸) غسق اللیل سے مراد ظلمت کا طاری ہو جانا ہے اور اس کا تحقق بیاض کے بعد ہی ہو سکتا ہے، اس لیے شفق کو بمعنی البیاض لیا جائے گا اور ابتداء عشاء اسی کے بعد ہوگی۔

② امام صاحبؒ کی دوسری دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، جس کو امام طبرانیؒ نے معجم اوسط میں سند حسن کے ساتھ نقل کیا ہے اس میں ہے: ”ثم اذن العشاء حين ذهب بیاض النهار وهو الشفق ثم امره فاقام الصلوة فصلی“ (۲۹)۔

(۲۶) جامع ترمذی: ج ۱، ص ۲۲۔ باب ما جاء فی تاخیر العشاء الاخرة۔

(۲۷) سنن الدارقطنی: ج ۱، ص ۲۶۹۔ باب فی صفة المغرب و الصبح، شیخ ابن حمام نے فتح القدیر ج ۱، ص ۱۹۶، میں اس روایت کے حوالہ دیا ہے ”قال: البيهقي في النور الصحيح انه موقوف على ابن عمر“، لہذا اس سے استدلال درست نہیں ہے۔

(۲۸) سورۃ نسی اسرائیل: رقم الاية ۷۸۔

(۲۹) معجم الزوائد: ج ۱، ص ۳۰۴۔ باب بیان الوقت۔

اس روایت میں تصریح ہے کہ شفق سے مراد بیاض ہے۔

⑤ تیسری دلیل ترمذی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان للصلوة اولاً و آخراً (الی ان قال) وان اول وقت العشاء الاخرة حين یغیب"

الافتق" (۲۰)۔ یہاں افتق کے غائب ہونے کا ذکر کیا گیا ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ بیاض غائب ہو جائے۔

⑥ ابوداؤد میں حضرت ابوسعود انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ابن میں ہے: "ویصلی العشاء"

حين یسود الافتق" (۲۱)۔

ظاہر ہے کہ سواد افتق کا تحقق جب ہی ہو سکتا ہے کہ بیاض غائب ہو جائے۔

⑤ ایام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک تیسرا نقل کیا ہے (۲۳) کہ فجر کی نماز کا تعلق طلوع آفتاب کے ساتھ ہے اور مغرب کی نماز کا تعلق غروب آفتاب کے ساتھ ہے، فجر میں طلوع صبح صادق کے بعد پہلے بیاض آسمان کے افتق پر نمودار ہوتی ہے اور پھر اس کے غائب ہوجانے کے بعد حرمت آتی ہے اور طلوع شمس ہوتا ہے، تو جس طریقہ سے کہ وقت فجر میں بیاض اور حرمت دونوں داخل ہیں، اسی طرح غروب شمس کے بعد اولاً حرمت ہوتی ہے، پھر بیاض نمودار ہوتی ہے تو یہاں بھی وقت مغرب میں بیاض اور حرمت دونوں کا اعتبار ہونا چاہیے۔

بہر حال دلائل مختلف ہیں، اور ہر ایک نے اپنے مذہب کے لیے روایات کا سہارا لیا ہے، اس لیے احتیاط اسی میں ہے کہ مغرب کو حرمت کے غائب ہونے سے پہلے ادا کیا جائے اور عشاء کو بیاض کے غائب ہونے کے بعد ادا کیا جائے۔

وقت العشاء

ابتدائے وقت عشاء میں وہی اختلاف ہے جس کا بیان انتہائے وقت مغرب میں گزرا، یعنی ائمہ ثلاثہ اور صاحبین شفق بمعنی الحمرة کے غائب ہونے کے بعد ابتدائے وقت عشاء کے قائل ہیں، اور امام ابوحنبلہ رحمۃ اللہ علیہ شفق بمعنی البیاض کے بعد ابتدائے وقت عشاء کے قائل ہیں۔

انتہائے وقت عشاء جمہور کے نزدیک طلوع صبح صادق تک ہے، اگرچہ روایات میں انتہائے وقت

(۲۰) ترمذی ج ۱ ص ۲۹-۳۰۔ باب منہ۔

(۲۱) ابوداؤد ج ۱ ص ۵۷۔ باب المواثبت۔

(۲۲) دیکھیے شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۱۰۸۔ باب مواثبت الصلوة۔

عشاء کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے ، لیکن شیخ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے فتح القدير میں مختلف روایات کو جمع کر کے یہی ثابت کیا ہے کہ انتہائی وقت عشاء طلوع صبح صادق تک ہے (۲۲)۔

چنانچہ ابن عباسؓ، ابو موسیٰ اشعریؓ اور ابو سعید خدریؓ کی روایات میں ”انہ صلی اللہ علیہ وسلم اخرها الى ثلث الليل“ مذکور ہے، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انسؓ کی روایات میں ”انہ صلی اللہ علیہ وسلم اخرها حتى انتصف الليل“ مذکور ہے، حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ”انہ صلی اللہ علیہ وسلم اخرها حتى ذهب ثلثا الليل“ مذکور ہے، اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں ”اعتیم بها حتى ذهب عامة الليل“ مذکور ہے، اسی طرح حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ایک مکتوب جو حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی طرف لکھا گیا ہے، اس میں موجود ہے: ”وصل العشاء الى الليل مثبت ولا تغفلها“ اور ”ليلة التعريس“ کے واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ نے نقل کیا ہے: ”ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال: ليس في النوم تفريط وانما التفريط ان تؤخر صلوة حتى يدخل وقت الاخرى“ (۲۳)۔

ان تمام روایات کو جمع کرنے سے یہی نتیجہ نکالا گیا ہے کہ وقت عشاء الی طلوع الفجر باقی رہتا ہے، ثلث لیل تک کی تاخیر افضل اور مستحب ہے، اور تاخیر الی نصف اللیل جائز بلا کراہت ہے، اور طلوع فجر تک تاخیر جائز مع الکراہت ہے۔

وقت الفجر :

وقت فجر بالاتفاق طلوع صبح صادق سے شروع ہو کر طلوع شمس تک رہتا ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

فانها تطلع بين قرني الشيطان

طلوع شمس اور غروب شمس بين قرني الشيطان کے بارے میں مختلف اقوال ہیں:

① بعض نے کہا کہ قرنی الشيطان سے مراد شيطان کی دو جماعتیں ہیں، جن کو شيطان طلوع اور غروب کے وقت لوگوں کو گمراہ کرنے کے لیے بھیجتا ہے۔

(۲۲) دیکھیے فتح القدير: ج ۱، ص ۶۹۶-۱۹۷۔

(۲۳) ان تمام روایات کے لیے دیکھیے فتح القدير: حوالہ بالا۔

بعض نے اس کو باب تمثيل سے قرار دیا ہے کہ شیطان جو عابدین شمس کو عبادت شمس پر براگینتہ کرتا ہے اور حق سے عناد رکھنے کی طرف دعوت دیتا ہے اس کو اتنا سنگوں والے جانوروں کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو اپنے سنگوں کے ذریعہ دفاع کرتے ہیں۔

بعض حضرات نے بطور مجاز کے اس سے شیطان کا تسلط اور غلبہ مراد لیا ہے کہ طلوع اور غروب کے وقت عابدین شمس پر خصوصیت کے ساتھ شیطان کا تسلط رہتا ہے۔

لیکن اکثر حضرات نے اس کو حقیقت پر محمول کیا ہے اور مطلب یہ بیان کیا ہے کہ طلوع شمس کے وقت شیطان واقعہً مطلع شمس کے پاس جا کر اٹھتا ہو جاتا ہے، تاکہ جو کفار شمس کی عبادت کرتے ہیں وہ شمس کے لیے سجدہ کرتے وقت اس کے لیے بھی سجدہ کرنے والے ہو جائیں اور جن بطرح شمس مسجودہ ہوتا ہے یہ بھی مسجودہ بن جائے، یہ شیطان کا ایک فریب ہے جو وہ اپنے نفس کو دیتا ہے، ہر کیف اسی درج سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع اور غروب کے وقت عبادت کرنے سے منع فرمایا تاکہ تشبہ عابدین شمس کے ساتھ نہ ہو جائے، اور شیطان کو بھی اپنے نفس کو اس قسم کے فریب دینے کا موقع نہ ملے۔ علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری روایات کی تائید کی بنا پر اس آخری قول کو مختار قرار دیا ہے (۲۵)۔

الفصل الثانی

﴿ عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أمي جبريل عند البيت مرتين فصلي بي الظهر حين زالت الشمس وكانت قدر الشراك وصلی بي العصر حين صار ظل كل شيء مثله وصلی بي المغرب حين أظطر الأصائم وصلی بي العشاء حين غاب الشفق وصلی بي الفجر حين حرم الطعام والشراب على الأصائم فلما كان القد وصلی بي الظهر حين كان ظلُّه مثله وصلی بي العصر حين كان ظلُّه مثله وصلی بي المغرب حين أظطر الأصائم وصلی بي العشاء إلى ثلث الليل وصلی بي الفجر فأمروهم أنتم إلي فقال يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك والوقت ما بين هذين لآقتين رواه

أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ (۳۶)

”رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے (کیفیتِ نماز اور اوقاتِ نماز بتانے کے لیے) امام بن کر خانہ کعبہ کے نزدیک مجھے دو مرتبہ نماز پڑھائی، چنانچہ پہلے روز جس وقت سورج ڈھل گیا اور سایہ قسمہ کی مانند تھا تو مجھے ظہر کی نماز پڑھائی اور جس وقت ہر چیز کا سایہ (علاوہ سایہ اصلی کے) اس کے برابر ہو گیا تو عصر کی نماز پڑھائی اور جس وقت روزہ دار روزہ افطار کرتا ہے (یعنی غروبِ آفتاب کے بعد) تو مغرب کی نماز پڑھائی اور جب شفق غائب ہو گیا تو عشاء کی نماز پڑھائی اور جس وقت روزہ دار کے لیے کھانا پینا حرام ہو جاتا ہے (یعنی طلوعِ فجر کے بعد) تو فجر کی نماز پڑھائی، اور جب اگلا روز ہوا تو انہوں نے مجھے ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی جبکہ سایہ ایک مثل ہو گیا، اور عصر کی نماز اس وقت پڑھائی جب سایہ دو مثل ہو گیا اور مغرب کی نماز اس وقت پڑھائی جب روزہ دار افطار کرتا ہے اور عشاء کی نماز اس وقت پڑھائی جب ترائی رات ہو گئی تھی اور فجر کی نماز اس وقت پڑھائی جب خوب روشنی ہو گئی تھی، اور پھر (جبرئیل نے) میری طرف متوجہ ہو کر کہا، اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ! یہ وقت آپ سے پہلے کے نبیوں (کی نماز) کا ہے، اور نماز کا وقت انہیں دو وقتوں کے بیچ بیچ ہے۔“

دو اشکالات اور ان کے جوابات

یہاں ”امنی جبریل عند البیت“ فرمایا ہے اس پر دو اشکال ہوتے ہیں:

۱۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل ہیں جبریل علیہ السلام مفضول ہیں، پھر امامت مفضول للافضل کس طرح درست اور صحیح ہوگی؟

① اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اصطلاحی امامت مراد نہیں ہے، بلکہ امامت سے مراد اداۓ صلوٰۃ کے طریقہ کی تعلیم ہے، لہذا اشکال نہ رہے گا۔

② دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں حضرت جبریل علیہ السلام کے لیے فضیلتِ جزئیہ ثابت ہے کہ ان کو اوقاتِ صلوٰۃ کا علم تھا اور آپ کو نہ تھا تو جبریل علیہ السلام کو اس لحاظ سے امام بنایا گیا ہے۔

③ تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اول تو امامتِ مفضول للافضل ناجائز نہیں ہے، اس لیے کہ رسول اللہ

(۳۶) الحدیث اخرجه ابو داود (ج ۱ ص ۵۶) فی کتاب الصلوٰۃ، باب المواقیب، والترمذی (ج ۱ ص ۲۸) فی ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی مواقیب الصلوٰۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، واحمد (ج ۱ ص ۲۳۳)۔

صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی اقتداء میں نماز پڑھی ہے، اور پھر یہاں وجہ ترجیح کے لیے فضیلت جزیئہ مذکورہ موجود ہے، اس لیے کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

۲۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ چونکہ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک اقتداء نے مفترض خلف المتعطل جائز نہیں ہے اور یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز فرض تھی اور جبریل علیہ السلام کی نماز نفل تھی، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکلف تھے اور جبریل علیہ السلام غیر مکلف تھے، تو یہ اقتداء نے مفترض خلف المتعطل کیسے درست ہوئی؟

① اس کا جواب یہ ہے کہ جبریل علیہ السلام جبکہ مامور من اللہ تھے تو پھر وہ تعطل کہاں رہے، فرض کی حقیقت یہی تو ہے کہ کسی امر کا انسان اس طرح مکلف ہو کہ نہ تکلیف میں کوئی تردد اور شبہ باقی رہے اور نہ اس کی خلاف ورزی کی اجازت ہو، یہ صورت حضرت جبریل علیہ السلام کے حق میں بھی موجود ہے، لہذا ان کو مفترض ہی کہا جائے گا، تو اقتداء نے مفترض خلف المتعطل ہی ہے نہ کہ خلف المتعطل ہے (۲۷)۔

② یا یوں کہیے کہ یہ ابتداء نے اسلام کا واقعہ ہے اور اس وقت اقتداء نے مفترض خلف المتعطل جائز تھی، اور بعد میں اس کو فسوخ کر دیا گیا۔

③ یا جیسے پہلے عرض کیا گیا کہ یہ امامت اور اقتداء اصطلاحی معنی میں نہ تھی، بلکہ طریقہ ادا نے صلوة کی تعلیم پر امامت کا اطلاق کیا گیا ہے، لہذا سرے سے اشکال ہی وارد نہ ہوگا۔

فصلی بی الظهر حین زالت الشمس

ایک اشکال اور اس کے جوابات

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ چونکہ دن کی نمازوں میں پہلی نماز فجر کی ہے تو پھر جبریل علیہ السلام نے بجائے فجر کے ظہر کی نماز سے تعلیم کی ابتداء کیوں فرمائی؟

اس کے جواب میں یا تو یہ کہیے کہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ کرام کو بھی تعلیم دینا مقصود تھا (۲۸) اور فجر کے وقت لیلۃ المعراج میں صحابہ کرام کو صلوات خمسہ کی فرضیت کا علم نہ تھا، اس لیے وہ جمع نہیں ہو سکتے تھے، لہذا فجر کے بجائے ظہر سے ابتداء کی گئی۔

(۲۷) دہی عارضۃ الاحادیث شرح ترمذی ج ۱ ص ۲۵۸-۲۵۹۔

(۲۸) چنانچہ نسائی ج ۱ ص ۸۹، میں حضرت جابر کی روایت ہے اس میں ہے کہ صحابہ کرام بھی آپ کے ساتھ اس نماز میں شریک تھے، ان جبریل انی صلی اللہ علیہ وسلم یعلمہ مواقیت الصلوة فتقدم جبریل ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلفہ والناس خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی الظهر حین زالت الشمس۔

یہ کہیے کہ لیلۃ المعراج میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس میں انبیاء علیہم السلام کے ساتھ فجر کی نماز ادا کر کے آئے تھے، اس لیے بکہ معظمہ میں پہنچ کر ابتداء ظہر سے کی گئی (۳۹)۔ اور یہ کہا جائے گا کہ تفاوت ظہر سے ابتداء فرمائی، کیونکہ ظہور کے معنی غلبہ کے ہیں اور اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ آپ کا دین تمام ادیان پر غالب آجائے گا (۴۰)۔

هذا وقت الانبياء من قبلک

یہاں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صلواتِ خمسہ انبیاء سابقین اور امم سابقہ پر فرض تھیں، حالانکہ صلواتِ خمسہ گذشتہ کسی بھی امت پر فرض نہ تھیں، اور صلوة عشاء کے متعلق تو حدیث معاذ میں تصریح ہے کہ یہ اس امت کی خصوصیات میں سے ہے، چنانچہ اس میں ہے: "اعتنوا بهذه الصلوة فانکم قد فضلتم بها علی سائر الامم ولم تصلها امة قبلکم" (۴۱)۔

تو اس کے متعلق بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ ہو سکتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام ان اوقات میں بطور نفل کے نماز پڑھتے ہوں اگرچہ وہ ان پر فرض نہ تھیں۔

اور بعض حضرات نے یہ کہا کہ اگرچہ مجموعہ صلواتِ خمسہ پہلے کسی نبی پر فرض نہ تھا، لیکن ایک ایک کر کے مختلف انبیاء پر یہ نمازیں فرض رہی ہیں (۴۲) یعنی اگر ایک امت کے لیے ظہر کی نماز تھی تو دوسری کے لیے عصر کی، اور مطلب یہ ہے کہ جن کے ہاں فجر فرض تھی ان کے ہاں فجر کا وقت یہ تھا جن کے ہاں ظہر فرض تھی ان کے ہاں ظہر کا وقت یہ تھا، اور جن کے ہاں عصر تھی یا مغرب تھی ان کے ہاں یہ وقت تھا، ماسوی عشاء کے کہ وہ اسی امت کے ساتھ خاص ہے۔

(۳۹) دیکھیے تفسیر ابن کثیر: ج ۳ ص ۲۳۔

(۴۰) دیکھیے مرقاة ج ۲ ص ۱۲۳۔

(۴۱) ابوداؤد ج ۱ ص ۶۰-۶۱۔

(۴۲) چنانچہ طحاوی میں ایک روایت ہے جس سے اس کی تائید ہوتی ہے: ان آدم علیہ السلام لما یتب علیہ عند الفجر صلی رکعتین فصارت الصبح وفدی اسحق علیہ السلام عند الظهر فصلی ابراہیم علیہ السلام اربعاً فصارت الظهر وبعث عزیر: فقیل له کم لبثت فقال یوما فرأی الشمس فقال او بعض یوم فصلی اربع رکعات فصارت العصر وقد قیل غفر لعزیر علیہ السلام وغفر لداؤد علیہ السلام عند المغرب فقام فصلی اربع رکعات فجهد فجلس فی الثالثة فصارت المغرب ثلاثاً واول من صلی العشاء الاخرة نبینا صلی اللہ علیہ وسلم طحاوی ج ۱ ص ۱۲۰۔

الفصل الثالث

﴿عَنْ أَبِي شِهَابٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَخْرَجَ الْعَصْرَ شَيْئًا فَقَالَ لَهُ عُرْوَةُ أَمَا إِنَّ جِبْرِيلَ قَدْ نَزَلَ فَصَلِّ أَمَامَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ أَعْلِمُ مَا تَقُولُ يَا عُرْوَةُ فَقَالَ سَمِعْتُ بَشِيرَ بْنَ أَبِي مَسْعُودٍ يَقُولُ سَمِعْتُ أَبَا مَسْعُودٍ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ نَزَلَ جِبْرِيلُ فَأَمَّنِي فَصَلَّيْتُ مَعَهُ ثُمَّ صَلَّيْتُ مَعَهُ ثُمَّ صَلَّيْتُ مَعَهُ ثُمَّ صَلَّيْتُ مَعَهُ بِمُحَسَّبٍ بِأَصَابِعِهِ خَمْسَ صَلَوَاتٍ مُتَّفَقٍ عَلَيْهِ (۳۳)

”حضرت ابن شہاب زہری فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے (ایک روز) عصر کی نماز (وقت مختار سے کچھ) تاخیر کر کے پڑھی، حضرت عروہ نے (جب یہ دیکھا تو) کہا سمجھ لیجئے، حضرت جبریل علیہ السلام نے آکر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کھڑے ہو کر (اول وقت) نماز پڑھائی تھی، حضرت عمر نے فرمایا: عروہ! ذرا سوچ سمجھ کر کہو کیا کہتے ہو؟ عروہ نے کہا، میں نے حضرت ابو مسعود کے صاحبزادے حضرت بشیر سے سنا انھوں نے کہا میں نے ابو مسعود سے سنا وہ فرماتے تھے کہ میں نے سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ نے فرمایا! جبریل آکر میرے امام بنے میں نے ان کے ساتھ نماز پڑھی، پھر میں نے ان کے ساتھ نماز پڑھی پھر میں نے ان کے ساتھ نماز پڑھی پھر میں نے ان کے ساتھ نماز پڑھی، پھر میں نے ان کے ساتھ نماز پڑھی (راوی کہتے ہیں کہ) آنحضرت نے پانچ نمازیں الگ الگ پر گن کر بتائیں۔“

فقال له عمر اعلم ما تقول يا عروة

ظاہر اور متبادر یہی ہے کہ ”اعلم“ صیغہ امر ہے اور حضرت عمر بن عبدالعزیز، حضرت عروہ کو متنبہ

(۳۳) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۳۵۶) فی کتاب بدء الخلق، باب ذکر الملائكة، ومسلم (ج ۱ ص ۲۲۱) فی کتاب الصلوة، باب اوقات

الصلوات الخمس، وابوداؤد (ج ۱ ص ۵۶، ۵۷) فی کتاب الصلوة، باب المواقيت، والنسائی (ج ۱ ص ۸۰) فی کتاب المواقيت، وابن ماجه (ص

۳۹) فی ابواب مواقيت الصلاة، وما لک فی الموطأ (ص ۳۰۲) واحمد (ج ۵ ص ۲۷۳)۔

کر رہے ہیں کہ اتنی بڑی بات یعنی حدیث امامت جبریل بیان کر رہے ہو اور سند کا کہیں ذکر نہیں، چنانچہ فوراً عروہ نے ”سمعت بشیر بن ابی مسعود يقول سمعت ابا مسعود يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم“ کہہ کر سند کو ذکر کیا، حضرت عروہ کی جلالت شان اور رفعت علم و فضل کے باوجود مزید احتیاط فی الروایۃ کے لیے یہ تاکید کی گئی، تاکہ کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا شائبہ تک باقی نہ رہے اگرچہ عمدائے ہو، یہی وجہ ہے کہ جب ان کے والد حضرت زبیر سے قلت روایت کے متعلق پوچھا گیا تو باوجودیکہ سفر اور حضر میں وہ آپ کے ساتھ رہتے تھے، تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے صرف کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وعید کے اندیشہ سے احادیث بیان کرنا چھوڑ دیا، کیونکہ بعض روایات میں قید تعدد مذکور نہیں ہے تو ان حضرات کا یہ عمل کمال احتیاط فی الروایۃ پر مبنی تھا۔

① بعض حضرات نے کہا ہے کہ عمر بن عبدالعزیز کا منشا یہ تھا کہ تم امامت جبریل لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ذکر کرتے ہو، حالانکہ آپ افضل ہیں اور حضرت جبریل مفضول ہیں یہ کیونکر ہو سکتا ہے، چنانچہ عروہ نے سند کے ساتھ اس امر کو ثابت فرمایا۔

② اور بعض حضرات نے ”اعلم“ صیغہ متکلم مضارع معروف ضبط کیا ہے، اس وقت یہ مطلب ہوگا کہ اے عروہ جو کچھ تم بیان کر رہے ہو میں اس سے بے خبر نہیں (۳۴)۔



❁ ومن ❁ ابن مسعود قال كان قدر صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر في الصيف ثلاثة أقدام إلى خمسة أقدام. وفي الشتاء خمسة أقدام إلى سبعة أقدام رواه أبو داود والنسائي (۳۵)

”حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ظہر کا اندازہ گرمیوں میں تین قدم سے پانچ قدم تک اور جاڑوں میں پانچ قدم سے سات قدم تک تھا۔“

صلوة ظہر کے لیے صیف میں سایہ اصلی کے علاوہ ثلاثہ اقدام الی خمسۃ اقدام اور شتاء میں خمسۃ اقدام

(۳۴) بحیث مرقاة ج ۲ ص ۱۲۵۔

(۳۵) الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۵۸) فی کتاب الصلاة، باب وقت صلاة الظهر، والنسائي (ج ۱ ص ۸۶، ۸۸) فی کتاب المواقيت، باب آخر وقت الظهر۔

الی سبعة اقدام کا اندازہ بیان کیا ہے ، چونکہ سردی کے زمانہ میں بالعموم سورج ایک جانب کو نائل ہو جاتا ہے اور اس کی محاذاتہ باقی نہیں رہتی ، اس لیے سایہ زائد ہوتا ہے اور گرمی کے زمانہ میں چونکہ سورج راس کی محاذاتہ میں ہوتا ہے اس لیے سایہ کم ہوتا ہے ؛ اسی بنا پر گرمی کے لیے ثلاثہ اقدام الی ثمنۃ اقدام اور سردی کے لیے ثمنۃ اقدام الی سبعة اقدام کا ذکر کیا ہے ، لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ سایہ کی زیادتی اور کمی اقلیم کے اختلاف سے مختلف ہوتی رہتی ہے ، جاز جو اقلیم ثانی میں واقع ہے وہاں کا حال حدیث میں مذکور ہے یہ ضروری نہیں کہ ہر جگہ کا یہی اندازہ ہو (۴۶) -



باب تعجیل الصلوة

اوقات مستحبہ

یہاں سے اوقات مستحبہ کا ذکر کیا جا رہا ہے ، مغرب اور عشاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے ، صلوة المغرب میں بالاتفاق تعجیل مستحب ہے اور صلوة العشاء میں بالاتفاق تاخیر الی ثلث اللیل مستحب ہے ، البتہ فجر ، ظہر اور عصر میں اختلاف ہے -

وقت الفجر

چنانچہ حضرات حنفیہ اور سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک فجر میں اسفار اولیٰ ہے ، جبکہ امام شافعی ، امام مالک اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہم تغلیس کو افضل کہتے ہیں (۱) البتہ حنفیہ میں امام طحاوی کا مسلک یہ ہے

(۴۶) دیکھیے شرح الطیبی ج ۲ ص ۱۶۶ -

(۱) دیکھیے التعلیق الصبیح ج ۱ ص ۲۶۸ -

کہ ابتداء فی انغلس اور انتہاء فی الاستار اولی ہے۔ (۲)

حفیہ کے دلائل

① حفیہ کا استدلال حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر" (۳)۔

② بخاری میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، اس میں ہے، "وكان (صلی اللہ علیہ وسلم) بنفثل من صلوة الغداة حين يعرف الرجل جليسه" (۴)۔

آپ کے عہد میں چونکہ مسجد نبوی کی دیواریں چھوٹی تھیں اور چھت بہت نیچی تھی، اس لیے اس میں جلیس کو پہچاننا اسی وقت ممکن تھا جب کہ خوب اسفار ہو چکا ہو۔

③ ایسے ہی بخاری میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "قال ما رايت النبي صلي الله عليه وسلم صلى صلوة لغير ميقاتها الا صلوتين جمع بين المغرب والعشاء وصلى الفجر قبل ميقاتها" (۵)۔

یہاں بالاتفاق "قبل ميقاتها" سے مراد "قبل ميقاتها المعتاد" ہے اور چونکہ آپ نے مزدلفہ میں فجر کی نماز غلس میں پڑھی تھی (۶) اس لیے کہا جائے گا کہ آپ کی عادت تو اسفار میں پڑھنے کی تھی مگر آج نایت کے برخلاف غلس میں پڑھی۔

④ طحاوی میں ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے: "ما اجتمع اصحاب محمد صلي الله عليه وسلم على شئ ما اجتمعوا على التثوير" (۷)۔

⑤ نیز اوقاتِ صلوة میں ادائے صلوة کے لیے بالعموم اس کی رعایت کی گئی ہے کہ تکثیر جماعت ہو اور

(۱) قد حمل الامام الطحاوي هذا المذهب في شرح معاني الآثار - ج ۱، ص ۱۲۶ - قول ابي حنيفة و ابي يوسف و محمد، وقال ابن الهمام في فتح القدير - ج ۱، ص ۱۹۹ - بعد ما ذكر قول الطحاوي المذكور، لكن الذي ذكره الاصحاح عن الثلاثة ان الأفضل ان يبدأ بالاسفار و يحتم به، ونقل الامام الكاساني في الدائع - ج ۱، ص ۱۲۳ - قول الطحاوي: ان كان من عزمه تطويل القراءة فالأفضل ان يبدأ بالتغليس بها و يختم بالاسفار و ان لم يكن من عزمه تطويل القراءة فالأفضل ان يبدأ بالاسفار افضل من التغليس -

(۲) ارواه الترمذی: ج ۱ ص ۴۰ - وقال حديث حسن صحيح -

(۳) بخاری: ج ۱ ص ۶۸ - باب وقت العصر -

(۴) بخاری: ج ۱ ص ۲۲۸ -

(۵) بخاری: ج ۱ ص ۳۱۶ -

(۶) طحاوی: ج ۱ ص ۱۲۶ - باب الوقت الذي يصلى فيه الفجر اى وقت هو -

تکثیر جماعت جس طرح اسفار میں ہے غس میں نہیں ہے۔ (۸)

ائمہ ثلاثہ کے دلائل

① ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، جس میں فرمایا گیا ہے: ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظهر بالہاجرۃ (الی ان قال) والضحیح کائنوا وقال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلیہا بغلس“ (۹)۔

② عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت: ان کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الصبح فینصرف النساء متلفعات بمروطهن ما یعرفن من الغلس (۱۰)۔

③ عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ ان نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتسلم وزید بن ثابت تسحرا فلما فرغا من سبجورہما قام نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الصلوٰۃ فصلی قلنا لانیس کم کان بین فراغہما من سبجورہما ودخولہما فی الصلوٰۃ قال: قدر ما یقر الرجل خمسين آیۃ (۱۱)۔

④ عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الوقت الاول من الصلوٰۃ رضوان اللہ والوقت الاخر عفو اللہ (۱۲)۔

⑤ عن ام فروۃ قالت: سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای الاعمال افضل؟ قال: الصلوٰۃ فی اول وقتها (۱۳)۔

ان پانچ روایتوں میں سے پہلی تین روایتیں خاص فجر کی تعجیل کے لیے دلیل ہیں اور آخری دو روایتیں مطلق ہر نماز کی تعجیل کے لیے دلیل ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ آپ فجر کی نماز غس میں پڑھتے تھے۔

(۸) چنانچہ اس کی تائید حضرت علیؓ کی روایت سے ہوتی ہے: عن علی بن ابی طالب قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یكون فی المسجد حین تقام الصلوٰۃ فاذا راہم قلیلاً جلس ثم صلی و اذا راہم جماعۃ صلی“ اخرجه الحاکم فی المستدرک: ج ۱، ص ۲۰۲۔ وقال هذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاه“ و اقروہ الذہبی ایضاً، فقال علی شرطہما“۔

(۹) صحیح مسلم: ج ۱، ص ۲۳۰۔

(۱۰) صحیح مسلم: حوالہ بالا۔

(۱۱) صحیح بخاری: ج ۱، ص ۸۲۔

(۱۲) ترمذی: ج ۱، ص ۳۳۔

(۱۳) ابوداؤد: ج ۱، ص ۶۱۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب

① حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صحابہ کرام بالعموم تہجد کے پابند تھے، اس لیے وہاں تکثیر جماعت غس میں ہوتی تھی، اس بنا پر آپ نے اُس کو اختیار فرمایا، باقی بعد میں پھر یہ حالت نہ رہی اور تکثیر جماعت اسفار میں ہوتی تھی، اس لیے اسفار کو افضل کہا جائے گا، اگرچہ ذاتی فضیلت غس میں ہے۔

② اور یا یہ کہا جائے گا کہ حضرت رافع بن خدیج کی روایت قوی ہے اور حضرت جابر کی روایت فعلی ہے، اس لیے ترجیح ظاہر ہے کہ قوی کو ہوگی۔

③ نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ غس میں نماز ادا کرنے کا واقعہ ابتدائے اسلام کا ہو اور بعد میں آپ کی عام عادت اسفار کی رہی ہو۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کا جواب یہ ہے کہ ”ما يعرف من الغسل“ سے مراد یا تو معرفتِ شخصی کی نفی ہے اور یا معرفتِ نوعی کی، اگر معرفتِ شخصی کی نفی مراد ہو تو اس کا سبب چادر میں لپٹا ہوا ہونا ہے نہ کہ غس، اور اگر معرفتِ نوعی کی نفی مراد ہے تو پھر یہ کہا جائے گا کہ یہ غس مکانی تھا نہ کہ زانی، چونکہ مسجد نبوی تعمیرِ اول میں تو وسیع اور کشادہ نہ تھی اور اس کی چھت بہت نیچی تھی، پھر چونکہ قبلہ جانبِ جنوب میں تھا اور مسجد کے دروازے شمالی جانب میں تھے اس لیے مشرق کی طرف سے نور صبح کے اندر آنے کا راستہ نہ تھا، اس وجہ سے یہ غس پایا جاتا تھا، لہذا اس روایت سے غسِ زانی پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

اور یا یہ کہا جائے گا کہ اس حدیث میں ”من الغسل“ کا اضافہ مُدرج من الراوی ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول نہیں ہے، ان کا کلام ”ما يعرف من“ پر ختم ہو گیا لیکن راوی نے یہ سمجھا کہ یہ نہ پہچانتے کا سبب اندھیرا تھا اس لیے انہوں نے ”من الغسل“ کا اضافہ کر دیا، اس پر قرینہ یہ ہے کہ یہی روایت ابن ماجہ میں بسندِ صحیح مذکور ہے: ”عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت: کنا نساء المؤمنات یصلین مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الصبح ثم یرجعن الی اہلہن فلا یعرفہن احد، تعنی من الغسل“ (۱۴)۔

اس روایت میں ”تعنی“ کے لفظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ”من الغسل“ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول نہیں ہے، بلکہ راوی کا خود اپنا زعم ہے، لہذا اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ رمضان کا ہے، اور رمضان میں

بالموم آسانی اور سہولت اسی میں ہوتی ہے کہ نماز فجر غس میں ادا کی جائے، اور تکثیر جماعت بھی غس میں ہوتی ہے، لہذا اس سے عام احوال کے لیے استدلال درست نہ ہوگا۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس میں وقت اول سے مراد وقت مختار کا اول ہے، اور وقت آخر سے مراد یا تو وقت مکروہ ہے یا وقت کا وہ حصہ ہے جس پر وقت کا جواز ختم ہو جاتا ہے، اس لیے یہ حدیث بھی ہمارے خلاف نہ ہوگی، اسی طرح ام فروہ کی روایت میں ”الصلوة فی اول وقتها“ سے مراد وقت مختار کا اول لیا جائے گا، چنانچہ خود حضرات شافعیہ عشاء کے بارے میں یہی معنی مراد لیتے ہیں۔

تمام روایتوں کا ایک مجموعی جواب یہ ہے کہ فجر میں تغلیس کا حکم ایک عارض کی وجہ سے تھا وہ یہ کہ چونکہ ابتدائے اسلام میں عورتیں جماعت میں شریک ہوتی تھیں، اس لیے ”تستر“ کی خاطر نماز غس میں پرہی جاتی تھی، لیکن جب عورتوں کو قراری البیوت کا حکم دیا گیا اور گھر سے نکلنے کی ممانعت آئی تو وہ عارض زائل ہو گیا، اس لیے حکم اپنی اصل یعنی اسفار کی طرف لوٹ آیا۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ سے جو احادیث فعلیہ مروی ہیں وہ آپس میں متعارض ہیں، برخلاف احادیث قولیہ کے جو اسفار سے متعلق ہیں جیسے: ”اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر“ اسی طرح حضرت رافع بن خدیجؓ سے جو یہ روایت مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لبلال نور بصلوة الصبح حتی يبصر القوم مواقع نبلهم من الاسفار“ (۱۵) ان کے لیے کوئی معارض قولی حدیث موجود نہیں ہے، لہذا انہی احادیث قولیہ کو ترجیح دی جائے گی، اور انہی پر عمل کیا جائے گا (۱۶)۔

ائمہ ثلاثہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت، ”اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر“ میں یہ تاویل کرتے ہیں (۱۷) کہ ”اسفروا بالفجر“ سے مراد فجر کا واضح اور غیر مبہم ہونا ہے، نہ یہ کہ روشنی کا پھیل جانا، مگر ان کی یہ تاویل درست نہیں ہے، اس لیے کہ حدیث میں آگے چل کر ”فانه اعظم للاجر“ فرمایا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ اگر فجر کی وضاحت اور اس کا غیر مبہم ہونا مراد لیا جائے تو لازم آئے گا کہ فجر کے غیر واضح ہونے کی صورت میں جبکہ طلوع صبح صادق مشکوک ہو اس وقت بھی نفس اجر حاصل ہو اور جب یہ شک اور ابہام ختم ہو جائے تو ”اعظم للاجر“ کا ترتب ہو، حالانکہ فجر کے مشکوک اور شبہ ہونے کی حالت

(۱۵) دیکھیے مجمع الزوائد، ج ۱، ص ۲۱۶۔ باب وقت صلوة الصبح۔

(۱۶) دیکھیے اعلام السنن، ج ۲، ص ۲۳، ۲۵۔

(۱۷) چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں: وقال الشافعی واحمد واسحق: معنى الاسفار ان يضح الفجر ولا يشك فيه ولم يروا ان معنى الاسفار تاجد الصلوة، ترمذی ج ۱، ص ۴۰۔

میں نہ یہ کہ نفس اجر نہیں ملتا، بلکہ الشامناہ کا اندیشہ ہے، پھر یہ تاویل کیونکر درست ہوگی (۱۸)۔
 نیز اس روایت کے بعض دوسرے طرق سے بھی اس تاویل کی نفی ہوتی ہے، چنانچہ نسائی میں یہ
 روایت اس طرح مروی ہے: ”ما سفر تم بالصبح فانه اعظم بالاجر“ (۱۹) ایک روایت میں ہے: ”
 اصبحوا بصلوٰۃ الفجر فانکم کلما اصبحتم بها کان اعظم للاجر“ (۲۰) طحاوی کی ایک روایت میں یوں ہے ”
 اصبحوا بصلوٰۃ الصبح فما اصبحتم بها فهو اعظم للاجر“ نیز طحاوی ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”
 نوروا بالفجر فانه اعظم للاجر“ (۲۱) صحیح ابن حبان میں ہے ”اصبحوا بالصبح فانکم کلما اصبحتم
 بالصبح کان اعظم لاجورکم اولاجرھا“ (۲۲)۔

ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ فجر میں جتنا زیادہ اسفار کیا جائے اتنا ہی زیادہ اجر ہوگا، لہذا یہ کہنا کہ
 اسفار سے مراد فجر کا واضح اور غیر مبہم ہونا ہے یہ کسی طرح درست نہیں ہو سکتا (۲۳)۔

صلوٰۃ الظهر

حفیہ اور جمہور کے نزدیک سردی کے زمانہ میں تعجیل اور گرمی کے زمانہ میں تاخیر اولیٰ ہے، جبکہ امام
 شافعی رحمۃ اللہ علیہ علی الاطلاق سردی ہو یا گرمی تعجیل ظہر کو اولیٰ اور افضل کہتے ہیں، البتہ چار شرطوں کے
 ساتھ وہ ابراہاد ظہر کو اولیٰ قرار دیتے ہیں، وہ چار شرطیں یہ ہیں، ① گرمی شدید ہو ② گرم ممالک ہوں ③ نماز
 جماعت کے ساتھ پڑھی جائے ④ جماعت کے لئے دور سے آنا پڑے۔ (۲۴)

حفیہ کے دلائل

حفیہ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے:

① عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال: اذا اشتد الحر فابردوا

(۱۸) دیکھیے فتح القدیر: ج ۱ ص ۱۹۸۔

(۱۹) نسائی: ج ۱ ص ۹۳۔ باب الاسفار۔

(۲۰) دیکھیے المطالب العالیہ: ج ۱ ص ۶۳۔

(۲۱) طحاوی کی ان دونوں روایتوں کے لیے دیکھیے: ج ۱ ص ۱۲۳۔

(۲۲) دیکھیے الاحسان ترتیب صحیح ابن حبان: ج ۳ ص ۲۲-۲۳۔

(۲۳) اس بحث سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ج ۲ ص ۱۶-۲۳۔

(۲۴) دیکھیے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۹) نیز دیکھیے التعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۲۶۵)۔

- بالصلوة فان شدة الحر من فيح جهنم (۲۵)۔
- ۱ عن ابى ذر رضى الله عنه قال: كنا مع النبى صلى الله عليه وسلم فى سفر فاراد المؤمن ان يؤذن فقال له ابرد ثم اراد ان يؤذن فقال له ابرد حتى ساوى الظل التلول فقال النبى صلى الله عليه وسلم ان شدة الحر من فيح جهنم (۲۶)۔
- ۲ نسائي في حضرت انس بن مالك رضى الله عنه كى روايت هى قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان الحر ابرد بالصلوة واذا كان البرد عجل (۲۷)۔
- ۳ عن ابى سعيد رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم (۲۸)۔

امام شافعىؒ کے دلائل

امام شافعى رحمۃ اللہ علیہ درج ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں:

- ۱ عن انس رضى الله عنه قال كنا اذا صلينا خلف النبى صلى الله عليه وسلم بالظواهر سجدنا على ثيابنا اتقاء الحر (۲۹)۔
- ۲ حضرت ابو رزہ اسلمى رضى الله عنه كى روايت هى ، فرماتے ہیں : كان يصلى الهجير التى تدعونها الاولى حين تدحض الشمس (۳۰) اى تزول۔
- ۳ عن جابر رضى الله عنه قال: كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى الظهر بالهاجرة (۳۱)۔
- ۴ عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الوقت الاول من الصلوة رضوان الله والوقت الاخر عفو الله (۳۲)۔
- ۵ عن ام فروة رضى الله عنها قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اى الاعمال افضل قال:

(۲۵) صحيح بخارى: ج ۱ ص ۷۷۔

(۲۶) صحيح بخارى: ج ۱ ص ۸۷-۸۸۔

(۲۷) نسائي: ج ۱ ص ۸۷۔

(۲۸) صحيح بخارى: ج ۱ ص ۷۷۔

(۲۹) صحيح بخارى: حوالہ بالا۔

(۳۰) صحيح بخارى: ج ۱ ص ۷۸۔

(۳۱) صحيح بخارى: ج ۱ ص ۷۹۔

(۳۲) ترمذى: ج ۱ ص ۳۳۔

الصلوة فی اول وقتها (۳۳)۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل کا جواب:

امام ٹحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ ابتداء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی نماز گرمی کے زمانے میں بھی اول وقت میں ادا کیا کرتے تھے، اس لیے پہلی تین روایتیں حضرت انسؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت جابرؓ کی یہ تمام حدیثیں اسی زمانہ پر حمل کی جائیں گی، اور یہ تینوں روایتیں اور اسی طرح وہ تمام احادیث جن سے تعجیل ظہر ثابت ہوتی ہے وہ سب احادیث ابراد سے منسوخ ہیں اور اس نسخ کو امام ٹحاوی نے حضرت مغیرہؓ کی روایت سے ثابت کیا ہے: "عن المغیرة بن شعبه رضی اللہ عنہ قال: صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الظهر بالہجیرة ثم قال ان شدة الحر من فیح جہنم فابردوا بالصلوة" (۳۴)۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ ابراد بالظہر کا حکم تعجیل ظہر سے موخر ہے، بلکہ ظلال نے تو امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے ابراد کے آخر الامرین ہونے کی تصریح نقل کی ہے: "وکان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الابراد" (۳۵)۔

نیز حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی روایت بھی اس پر دلالت کرتی ہے، مؤذن نے وقت ہونے کے بعد اذان دینے کا ارادہ کیا اور آپ نے ابراد کا حکم دیا اس نے پھر اذان دینا چاہا اور آپ نے پھر ابراد کی تعلیم فرمائی یہاں تک کہ تیسری دفعہ پھر یہی واقعہ پیش آیا، مؤذن کے اس عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اول وقت ہی میں نماز ادا کرنے کی عادت تھی، لیکن آپ نے اس کو بدلا، اور پھر تکثیر جماعت کا مطلوب ہونا بھی اس کی تائید کرتا ہے، ظاہر ہے کہ تعجیل میں شدت حر کی وجہ سے تقلیل جماعت ہوگی اور ابراد میں تکثیر جماعت ہوگی۔

ایسے ہی حضرت انسؓ کی صحیحین کی روایت: "کنا اذا صلینا خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالظہائر سجدنا علی ثيابنا اتقاء الحر" اور حضرت انسؓ کی نسائی کی روایت: "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان الحر ابرد بالصلوة واذا کان البرد عجل" ان دونوں سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ پہلے شدت حر میں نماز ادا ہوتی تھی اور پھر شدت حر میں ابراد کو اختیار کیا گیا۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ام فروہؓ کی روایات کا جواب یا تو یہ دیا جائے گا کہ یہ ابتداء اسلام پر

(۳۳) ابوداؤد: ج ۱ ص ۶۱۔

(۳۴) بیہقی طحاوی: ج ۱ ص ۱۲۹۔

(۳۵) دیکھیے تلخیص الحبر للمحافظ ابن حجر: ج ۱ ص ۱۸۱۔ نیز دیکھیے فتح الباری: ج ۲ ص ۱۶۔

محمول ہیں، یا یہ کہا جائے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مع قطع النظر عن الغوارض ہے، اور یا پھر وقت اول سے مراد یہ ہے کہ وقت اول جواز کا مراد نہیں بلکہ وقت مختار مراد ہے۔

صلوة العصر
جمہور کے نزدیک صلوة العصر میں تعجیل مستحب ہے، حنفیہ اور سفیان ثوری کے نزدیک تاخیر الی ما قبل الاصفرار مستحب ہے (۳۶)۔

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کا استدلال اول تو قرآن مجید کی آیت سے ہے:

① وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ (۳۶)۔

یہاں قبل طلوع الشمس اور قبل الغروب کے الفاظ سے متبادر یہ ہے کہ فجر کی نماز طلوع شمس سے کچھ پہلے اور عصر کی نماز غروب شمس سے کچھ پہلے ادا کی جائے، لہذا یہ آیت فجر میں اولویت اسفار پر اور عصر میں تاخیر الی ما قبل الاصفرار پر دال ہوگی، اصفرار شمس کا زمانہ اس لیے مستثنیٰ ہوگا کہ اس کو بالاتفاق وقت مکروہ قرار دیا گیا ہے۔

② عن ام سلمة رضی اللہ عنہا قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اشد تعجیلاً للظہر منکم وانتم اشد تعجیلاً للعصر منه (۳۸)۔

حدیث کا آخری جملہ ہمارے لیے دلیل ہے کہ تم عصر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت جلدی کرتے ہو، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عصر کو تاخیر سے پڑھتے تھے۔

③ بخاری میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر بالہاجرة والعصر والشمس حیا (۳۹)۔

اس روایت میں ”والشمس حیا“ کا عنوان اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تاخیر تو ہوئی لیکن الی

(۳۶) دیکھیے المجموع شرح المہذب: ج ۳ ص ۵۳۔

(۳۶) سورة ق: الاية: ۳۹۔

(۳۸) ترمذی: ج ۱ ص ۳۲۔

(۳۹) بخاری: ج ۱ ص ۸۰۔

مقبل الاصفراء، کیونکہ ”الشمس حية“ یہ تاخیر کے وقت ہی بولا جاتا ہے، ورنہ دوپہر میں یہ کوئی نہیں کہتا ”الشمس حية“ جیسے کہ محاورے میں بھی کہا جاتا ہے کہ میں فلاں مقام پر پہنچا تو سورج اچھا خاصا اڑنچا تھا اور اس کی روشنی پھیلی ہوئی تھی اس کا مطلب یہی ہے کہ تاخیر ہو گئی تھی۔

④ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے: انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: انما بقاءکم فیما سلف قبلکم من الامم کما بین صلوة العصر الی غروب الشمس، اوتی اهل التوراة التوراة فعملوا حتی اذا انتصف النهار عجزوا فاعطوا قیر اطاقیر اطاقیر، ثم اوتی اهل الانجیل الانجیل فعملوا الی صلوة العصر ثم عجزوا فاعطوا قیر اطاقیر اطاقیر، ثم اوتی القران فعملنا الی غروب الشمس فاعطينا قیر اطین قیر اطین فقال اهل کتابین ای ربنا اعطیت هؤلاء قیر اطین قیر اطین واعطينا قیر اطاقیر اطاقیر ونحن کنا اکثر عملا قال اللہ عزوجل هل ظلمتکم من اجرکم من شیء؟ قالوا لا قال وهو فضلی اوتیه من اشاء (۴۰)۔

اس روایت میں ظہر سے لے کر عصر تک کے وقت کو زائد قرار دیا گیا ہے، اور صلوة عصر کے بعد غروب تک کے وقت کو کم بتایا گیا ہے، اگرچہ علمائے اس حدیث کو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی تائید میں پیش کیا ہے اور اس سے یہ ثابت کیا ہے کہ ظہر کا وقت مثلین تک رہتا ہے، اور مثلین کے بعد عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے، چونکہ ظہر کے وقت کو زائد اور عصر کے وقت کو کم کہا ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ اختتام ظہر مثل اول کے بجائے مثلین پر ہو۔

لیکن ہم نے بقول شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کے اس حدیث سے تاخیر عصر پر استدلال کیا ہے چونکہ اہل انجیل کا عمل ”فعملوا الی صلوة العصر“ مذکور ہے وقت عصر کا ذکر نہیں صلوة عصر کا ذکر ہے اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وقت کے شروع ہونے کے بعد نماز دیر سے ادا کی جاتی ہے، بہر حال اہل قرآن کا اقل عملاً و اکثر اجراً ہونا اسی پر دلالت کرتا ہے کہ حدیث میں ادا کیے صلوة عصر تاخیر کے ساتھ معتبر ہے۔

⑤ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس بیان کیا ہے کہ عصر کے بعد چونکہ نوافل کی ممانعت ہے، اس لیے مناسب یہی ہے کہ صلوة عصر کی ادائیگی تاخیر سے ہو تاکہ نماز سے پہلے نوافل کے لیے گنجائش زیادہ مل سکے۔

⑥ ایسے ہی امام طحاوی نے ابو قلابہ سے نقل کیا ہے: ”انہ قال: انما سمیت العصر لتعصر، ای لتؤخر“ (۳۱) یعنی اس نماز کو نماز عصر اسی لیے کہا جاتا ہے کہ یہ تاخیر سے ادا کی جاتی ہے۔

(۳۰) بحاری ج ۱ ص ۶۹۔

(۳۱) بیہقی شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۱۲۳۔

جمہور کی مستدل روایات

① بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ، فرماتے ہیں : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس مرتفعة حیة فیذهب الذاہب الی العوالی فیأتیہم والشمس مرتفعة و بعض العوالی من المدینة علی اربعة امیال او نحوہ (۴۲)۔

② ایسے ہی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ، فرماتے ہیں : کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تلك صلوة المنافق یجلس یرقب الشمس حتی اذا كانت بین قرنی الشیطان قام فنقرها اربعاً لا یدکر اللہ فیہا الا قلیلاً (۴۳)۔

اس روایت میں صلوٰۃ عصر کی تاخیر پر تشنیع ہے ، تو معلوم ہوا کہ تعجیل اولی ہے ۔

③ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں : کنا نصلی العصر مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم تنحر الجزور فنقسم عشر قسم ثم نطبخ فناکل لحمنا نضیجا قبل مغیب الشمس (۴۴)۔
④ عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت : کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلوٰۃ العصر والشمس طالعة فی حجرتی ولم یظہر الفی بعد (۴۵)۔

⑤ اسی طرح ان کا استدلال حدیث ابن عمرؓ اور حدیث ام فروہؓ سے بھی ہے ، جن کا ذکر فجر اور ظہر میں پہلے آچکا ہے ۔

جمہور کے دلائل کا جواب :

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی پہلی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”الشمس مرتفعة حیة“ کا جملہ تعجیل صلوٰۃ عصر پر دلالت نہیں کرتا ، بلکہ تاخیر پر دال ہے ، کیونکہ اس عنوان کا مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ اگرچہ نماز کے ادا کرنے میں تاخیر کی گئی ، لیکن اتنی تاخیر نہ تھی کہ جرم شمس میں تغیر پیدا ہو جائے ۔

نہیں ، اس لیے کہ اول تو عوالی وہ چھوٹی چھوٹی بستیاں تھیں جو اطراف مدینہ میں آباد تھیں اور مختلف

(۴۲) بخاری: ج ۱ ص ۶۸۔

(۴۳) صحیح مسلم: ج ۱ ص ۲۲۵۔

(۴۴) صحیح مسلم: ج ۱ ص ۲۲۵۔

(۴۵) بخاری: ج ۱ ص ۶۸۔

مسافت پر واقع تھیں، ممکن ہے قائل کی مزاد وہ عوالی ہوں جو ایک میل یا اس سے کم مسافت پر واقع تھیں۔ نیز اس کی بھی کوئی تصریح نہیں کہ نماز عصر کے بعد عوالی جانے والے لوگ پیدل جاتے تھے یا سواری پر، پھر پیدل جانے والے تیز چلنے والے ہوتے تھے یا آہستہ آہستہ، نیز ”فیاتہم والشمس مرتفعۃ“ میں ”مرتفعۃ“ سے مراد بیضاء نقیۃ نہیں ہے، بلکہ جب سورج کے غروب ہونے میں کچھ دیر رہتی ہو تو اس وقت بھی کہا جاتا ہے کہ ابھی سورج اونچا ہے، اس لیے کسی طرح بھی یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں ہے، پانچویں علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الملہم میں لکھا ہے (۴۶) کہ ہمارے ایک استاذ تھے جو دارالعلوم دیوبند میں مدرس تھے، وہ جمعرات کو مسلمان کے بعد عصر کی نماز دارالعلوم دیوبند میں پڑھ کر دیوبند سے پیدل روانہ ہوتے اور منگور جاتے وہاں پہنچ کر مغرب کی نماز پڑھتے تھے، جبکہ دیوبند اور منگور کا فاصلہ بارہ میل ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت کا جواب یہ ہے کہ اس میں مابعد الاصرار وقت مکروہ کا ذکر ہے اور ہم خود اسی کے قائل ہیں اس لیے ہمارے خلاف اس حدیث سے استدلال درست نہ ہوگا۔ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس میں جس واقعہ کا ذکر کیا گیا ہے اس کا تعلق مہارت اور چابک دستی سے ہے، عالمگیر رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ کا یہ واقعہ ہے کہ عید الاضحیٰ کی نماز کے بعد وہیں عید گاہ کے قریب قربانی کی جاتی تھی اور دس پندرہ منٹ جتنی بھی دیر خطبہ میں لگتی تھی، بہر حال خطبہ سے فارغ ہونے کے بعد اسی قربانی کا پکا ہوا گوشت ان کے لیے تیار رہتا تھا، اور وہ نوش فرماتے تھے، اگرچہ یہ دل اور کھجی وغیرہ کا گوشت ہوتا تھا لیکن اس کے لیے بھی یہ وقت بہت کم ہے، لہذا یہ عین ممکن ہے کہ نحر جزور اور اس کی تقسیم اور اس کو پکا لینے اور کھا لینے کا واقعہ بھی غروب شمس سے پہلے ہو جاتا ہو اور نماز بھی حنفیہ کے مذہب کے مطابق تاخیر کے ساتھ وقت مستحب میں ادا کی جاتی ہو، اس لیے کہ صلوٰۃ کے بعد غروب شمس تک کم از کم ایک گھنٹہ ضرور ہوتا ہے۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت کے متعلق امام طحاوی نے یہ فرمایا ہے (۴۷) کہ ان کے

جرے کی دیواریں چونکہ چھوٹی چھوٹی تھیں، اس لیے دھوپ دیر تک سخن میں رہتی تھی، ”والشمس فی حجرہا“ سے مراد یہی ہے کہ دھوپ دیر تک باقی رہتی تھی، اس لیے اس سے تعجل ثابت نہ ہوگی، اور اس کی تائید حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جب میں قریب البلوغ

(۴۶) فتح الملہم: ج ۲، ص ۲۰۱۔

(۴۷) اربعیہ شرح معانی الآثار: ج ۱، ص ۱۲۲۔

تھا تو اس وقت حجرہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی چمت میرے سر کے قریب ہوتی تھی (۴۸)۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر اعتراض کیا ہے (۴۹) کہ دھوپ کا دیر تک ٹھنکن میں رہنا بیجا دیواروں چھوٹی ہوں اس وقت ہوتا ہے کہ ٹھنکن وسیع ہو اور حجرہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا ٹھنکن وسیع نہ تھا۔

لیکن ان کا یہ اعتراض صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس کا مدار دیواروں کے چھوٹے اور بڑے ہونے پر ہی ہے، اگر دیواریں چھوٹی ہوں تو ٹھنکن چاہے وسیع نہ ہو تب بھی دھوپ دیر تک باقی رہتی ہے (۵۰)۔

حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ام فرودؓ کی روایات کا جواب وہی ہے جو صلوٰۃ فجر اور ظہر میں آچکا ہے، یعنی یا تو وقت مستحب کا اول مراد ہے اور یا یہ حکم مع قطع النظر عن العوارض ہے۔



﴿ وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة وفي رواية للبخاري عن أبي سعيد بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم وأشتكت الأنار إلى ربها فقالت رب أكل بعضي بعضاً فأذن لها بنفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف أشد ما تجدون من الحر وأشد ما تجدون من الزمهرير متفق عليه وفي رواية للبخاري فأشد ما تجدون من الحر فبن سموها وأشد ما تجدون من البرد فبن زمهريرها (۱)﴾

”رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب گرمی کی شدت ہو تو نماز کو ٹھنڈے وقت میں پڑھا کرو، بخاری کی ایک روایت حضرت ابو سعیدؓ سے منقول ہے کہ ظہر کی نماز ٹھنڈے وقت میں پڑھا کرو (یعنی الاحرار)۔“

(۴۸) دیکھیے معارف السنن: ج ۲ ص ۶۳۔ (۴۹) دیکھیے فتح الباری: ج ۲ ص ۲۶۔ (۵۰) دیکھیے عمدة القاری: ج ۵ ص ۲۳۔

(۱) الحدیث اخر حدیث البخاری ج ۱ ص ۶۶ فی کتاب مواقیب الصلاة، باب الاراد بالظہر فی شدة الحر، ومسلم ج ۱ ص ۲۲۳ فی کتاب المساجد، باب استحباب الاراد بالظہر فی شدة الحر لمن یعضی الی الجماعة وینال الحر فی طریقہ، والترمذی ج ۱ ص ۳۰ فی ابواب الصلاة، باب ما جاء فی تأخیر الظہر فی شدة الحر، ج ۲ ص ۸۶: ۲، فی ابواب صفة جهنم، باب ما جاء ان النار نفسین، والسائی ج ۱ ص ۸۶ فی کتاب العونین، باب الاراد بالظہر اذا اشتد الحر، وامن ما حدیث ص ۳۹: ۲، فی کتاب الصلاة، باب الاراد بالظہر فی شدة الحر، و ص ۳۲۰: ۲، فی ابواب الزمهریر، باب ما جاء فی النار، و ابو داؤد ج ۱ ص ۵۸: ۵۹، فی کتاب الصلاة، باب وقت صلاة الظہر، و مالک فی الموطأ، ص ۱۱ فی جامع الوقوف، باب السہن عن الصلوة بالهاجرة، و احمد فی مسنده ج ۲ ص ۳۶۲۔

کی روایت میں تو ”بالصلوٰۃ“ کا لفظ آیا ہے اور ابو سعیدؓ کی روایت میں ”بالظہر“ کا لفظ آیا ہے نیز اس روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں) کیونکہ گرمی کی شدت دوزخ کی بھاپ سے ہوتی ہے، اور (دوزخ کی) آگ نے اپنے رب سے شکایت کی کہ میرے پروردگار! میرے بعض (شعلے) بعض کو کھا گئے، تو اللہ تعالیٰ نے اسے دو سانس لینے کی اجازت دے دی، اب وہ ایک سانس جاڑے میں لیتی ہے اور ایک سانس گرمی میں، گرمی میں جس وقت تمہیں زیادہ گرمی معلوم ہوتی ہے اور جاڑے میں جس وقت تمہیں زیادہ سردی معلوم ہوتی ہے (تو اس کا سبب یہی ہوتا ہے کہ وہ ایک سانس گرمی اور ایک سانس سردی میں لیتی ہے) اور بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ جس وقت تم گرمی کی شدت محسوس کرتے ہو تو اس کا سبب دوزخ کا گرم سانس ہوتا ہے اور جس وقت تم سردی کی شدت محسوس کرتے ہو تو اس کا سبب دوزخ کا ٹھنڈا سانس ہوتا ہے۔“

فابردو بالصلوٰۃ

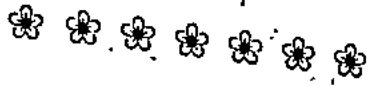
بعض حضرات کہتے ہیں کہ ”فابردو بالصلوٰۃ“ کے معنی ہیں اول وقت میں نماز ادا کرنا، اور یہ ناخوذ ہے ”برالنہار“ سے جس کے معنی ہیں اول البھار کے، لیکن یہ غلط ہے، اس لیے کہ احادیث میں ابراد سے مراد شدت حر میں وقت اخیر ہے، چنانچہ ”فان شدة الحر من فیح جہنم“ جو علت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائی ہے اس سے اس تاویل کی نفی ہوتی ہے، نیز ما قبل میں راوی کا قول ”فانعم ان یردہا“ بھی آچکا ہے اس لیے اس تاویل کی کوئی گنجائش نہیں (۲)۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اس روایت پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”فأشد ما تجدون من الحر من سمومها وأشد ما تجدون من البرد فمں زمهریرھا“ فرمایا ہے، حالانکہ گرمی اور سردی اور ان کی شدت کا تعلق بعد شمس اور قرب شمس سے ہے اور حدیث میں سموم جہنم اور زمهریر جہنم کو سبب بتلایا ہے، اس اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ”لاتراحم فی الاسباب“ ایک امر کے کئی کئی سبب ہو سکتے ہیں، ایک سبب ہمارے تجربات نے متعین کیا ہے وہ بھی ٹھیک ہے اور ایک سبب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے، وہ بھی برحق ہے۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے اصلی اور حقیقی سبب تو وہی ہو جو حدیث میں مذکور ہے اور قرب شمس و بعد شمس درمیان میں واسطہ ہو، اس لیے واسطہ کو سبب کہنا بھی صحیح ہوگا اور حقیقی سبب کو

سبب کہنا بھی درست ہوگا۔



﴿وَعَنْ أِبْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي تَقْوَتُهُ صَلَاةُ الْعَصْرِ فَكَانَ نَمَابُوتَ أَهْلِهِ وَمَالَهُ مَتَّفِقًا عَلَيْهِ (۳)﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص کی عصر کی نماز قضا ہوگئی تو گویا اس کا مال اور اس کے اہل و عیال سب لٹ گئے۔“

الذی تقوته صلوة العصر

- فوات صلوة العصر کے بارے میں مختلف اقوال ہیں:
- ① بعض حضرات کہتے ہیں کہ فوات صلوة سے مراد غیبوت شمس کی وجہ سے قضاء ہونا ہے۔
 - ② بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد اصفر از شمس کی وجہ سے وقت مکروہ میں داخل ہونا ہے۔
 - ③ اور بعض کہتے ہیں اس سے جماعت کا چھوٹنا مراد ہے۔

ان مذکورہ اقوال میں پہلا قول راجح ہے کیونکہ اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے: عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك العصر حتى تغيب الشمس من غير عذر فكانما وتر أهله وماله (۴)۔

وتر أهله وماله

”وتر أهله وماله“ میں اہلہ و مالہ کو مرفوع بھی پڑھا گیا ہے اور منصوب بھی پڑھا گیا ہے، اگر مرفوع

(۳) الحدیث اخر جہ البحاری ج: ۱، ص ۶۸، فی کتاب مواقیب الصلاة، باب اثم من فاتته العصر، ومسلم ج: ۱، ص ۲۲۶، فی کتاب المساجد، باب التغلیظ فی تقویت صلاة العصر، و ابوداؤد ج: ۱، ص ۶۰، فی کتاب الصلاة، باب التشدید فی الذی تقوته صلوة العصر، و الترمذی ج: ۱، ص ۲۳، فی ابواب الصلاة، باب ماجاء فی السهو عن وقت صلاة العصر، و النسائی (ج: ۱، ص ۸۹) فی کتاب المواقیب، باب التشدید فی تأخیر العصر، و ابن ماجہ، ص ۵۰، فی کتاب الصلوة، باب المحافظة، علی صلوة العصر، و مالک ص ۶، فی کتاب وقوت الصلوة، باب جامع الوقوت، و الدارمی (ج: ۱، ص ۳۰۵) فی کتاب الصلاة، باب فی الذی تقوته صلاة العصر۔

(۴) مصنف ابن ابی شیبہ: ج: ۱، ص ۳۲۲۔

ہے تو اس صورت میں ”وتر“ فعل مجہول کے لیے نائب فاعل ہوگا، اور اگر منصوب ہے تو پھر یہ ”وتر“ کے لیے مفعول ثانی ہوگا اور مفعول اول اس میں ضمیر مستتر ہوگی۔

حدیث میں صلوٰۃ عصر کی تخصیص

یہاں پر صلوٰۃ عصر کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ قول راجح کے مطابق یہی صلوٰۃ وسطیٰ ہے، چونکہ قرآن مجید کی اس آیت ”حَافِظُوا عَلٰی الصَّلٰوٰتِ وَالصَّلٰوٰةِ الْوَسْطٰی“ میں صلوٰۃ وسطیٰ کی محافظت کا حکم بطور خاص دیا گیا ہے، اس لیے حدیث میں بھی اس کو خاص کر کے ذکر کیا گیا۔

اور یا اس لیے کہ چونکہ یہ وقت اشتغال بالبیع والشراء کا وقت ہے اس لیے خصوصیت کے ساتھ اس کا ذکر کیا گیا اور اس میں اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی طرف: ”رِجَالٌ لَا تُلٰهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللّٰهِ وَاَقَامِ الصَّلٰوٰةَ“ (۵)۔



﴿رَبِّعْنُ﴾ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِّنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ وَمَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِّنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۶)

”رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص نے طلوع آفتاب سے پہلے صبح کی نماز کی ایک رکعت پالی تو اس نے صبح کی نماز کو پایا اور جس نے غروب آفتاب سے پہلے عصر کی نماز کی ایک رکعت پالی تو اس نے عصر کی نماز کو پایا۔“

(۱) دیکھئے التعلیق الصبیح ج ۱ ص ۲۶۶۔

(۲) الحدیث احمر حہ البخاری (ج ۱ ص ۸۲) فی کتاب مواقیب الصلوٰۃ، باب من ادرك من العجر ركعة وباب من ادرك من الصلوٰۃ ركعة، ومسلم (ج ۱ ص ۲۲۱) فی کتاب المساجد، باب من ادرك ركعة من الصلوٰۃ فد ادرك تلك الصلوٰۃ، والترمذی (ج ۱ ص ۴۵-۴۶) فی ابواب الصلوٰۃ، باب ما جاء من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس، وابوداؤد (ج ۱ ص ۵۹) فی کتاب الصلوٰۃ، باب من ادرك ركعة من الصلوٰۃ فقد ادركها، والسنن (ج ۱ ص ۹۳) فی کتاب المواقیب، باب من ادرك ركعة من صلوٰۃ الصبح، وابن ماجه (ص ۵۱) فی کتاب الصلوٰۃ، باب وقت الصلوٰۃ فی العنبر الضرورة، وما لك (ص ۶) فی کتاب وقوت الصلوٰۃ، باب من ادرك ركعة من الصلوٰۃ، واحمد (ج ۲ ص ۳۶۲)۔

صلوة فجر اور صلوة عصر کے دوران طلوع شمس اور غروب شمس ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

ائمہ ثلاثہ کا مذہب

اس روایت کے پیش نظر ائمہ ثلاثہ اس کے قائل ہیں کہ فجر اور عصر میں اگر طلوع شمس اور غروب شمس سے قبل فجر اور عصر کو شروع کیا جائے اور درمیان میں طلوع شمس اور غروب شمس ہو جائے تو اتمام صلوة کرنا چاہیے نہ عصر فاسد ہوگی اور نہ فجر۔

ائمہ ثلاثہ کی تائید میں اس سے زیادہ واضح حضرت ابوہریرہؓ کی بخاری کی روایت ہے جو اسی زیر بحث روایت کے متصل مذکور ہے، ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته“ -

اس حدیث میں ”فليتم صلوته“ فرمایا گیا ہے، لہذا اتمام صلوة کا حکم ہوگا، نہ کہ فساد صلوة کا، اور فجر اور عصر میں کوئی فرق نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کا مسلک

حضرات حنفیہ کا مسلک اس مسئلہ میں یہ ہے کہ عصر یوم کو تو غروب شمس کے پیش آجانے کے باوجود پورا کیا جائے گا اور فجر میں فساد صلوة کا حکم لگایا جائے گا اور قضاء ضروری ہوگی۔

لیکن امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فجر کی طرح عصر یوم کو بھی فاسد کہتے ہیں، تاکہ بعض حدیث پر عمل اور بعض کا ترک لازم نہ آئے، جبکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ ایک روایت میں عصر کی طرح فجر کو بھی صحیح کہتے ہیں، مگر انھوں نے یہ قید لگائی ہے کہ جب اثنائے صلوة میں طلوع شمس ہو جائے تو طلوع کے وقت ادا نے ارکان سے رک جائے، جب طلوع ہو جائے تو پھر باقی صلوة کو پورا کرے (۷)۔

حنفیہ کے نزدیک فجر اور عصر میں فرق کی وجہ

حنفیہ نے جو فجر اور عصر میں فرق بیان کیا ہے کہ فجر میں طلوع شمس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے

اور عصر میں غروب شمس کی وجہ سے نماز فاسد نہیں ہوتی، ان دونوں میں صدر الشریعہ نے شرح وقایہ میں ماہہ الفرق یہ بتلایا ہے (۸) کہ فجر کا وقت پورا کا پورا کامل ہے اور جزو متصل بالتحريم سبب صلوٰۃ بنتا ہے، لہذا فجر میں تحريم سے متصل جو سبب ہے وہ کامل ہے، سبب کامل ہے تو سبب کا کامل ہونا بھی ضروری ہے، اور طلوع شمس کی وجہ سے جو نقصان اور فساد آیا ہے وہ سبب کو کامل نہیں چھوڑتا، اس لیے فساد صلوٰۃ کا حکم لگایا جائے گا، برخلاف عصر کے کہ وہاں پورا وقت کامل نہیں ہے، اصفرار کے بعد وقت مکروہ اور ناقص ہوتا ہے اس لیے کہ وہ عبادت شمس کا وقت ہے، لہذا جب غروب شمس سے پہلے تحريم منعقد کیا جائے گا اور جزو متصل بالتحريم ناقص ہوگا تو سبب کے نقصان کی وجہ سے سبب کا وجوب بھی ناقص ہوگا، لہذا غروب شمس کی وجہ سے فساد اور نقصان کے پیش آنے پر فساد عصر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، کیونکہ وہ پہلے سے ناقص واجب ہوئی ہے۔

حفیہ کے دلائل

حفیہ نے حسب ذیل روایات سے استدلال کیا ہے :

① عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يتحري أحدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها (۹)۔

② حضرت عقبہ بن عامر سے روایت ہے فرماتے ہیں: ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهانا ان نصلی فیہن او ان نقبر فیہن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب (۱۰)۔

③ عن عبد الله الصنابحي: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فاذا رفعت فارقتها فاذا استوت قارنها فاذا زالت فارقتها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقتها ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلوة في تلك الساعات (۱۱)۔

اس قسم کی روایتیں یعنی نہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات الثلاثة درجہ تو اتر تک پہنچی ہوئی ہیں، اس لیے طلوع شمس اور غروب شمس کے وقت نماز کی اجازت نہیں دی جائے گی، البتہ صرف عصر یوم کو مستثنیٰ

(۸) شرح وقایہ: ج ۱، ص ۱۳۹۔

(۹) بخاری: ج ۱، ص ۸۲۔

(۱۰) صحیح مسلم: ج ۱، ص ۲۶۶۔

(۱۱) نسائی: ج ۱، ص ۹۵۔

کیا گیا ہے ، اور اس کی وجہ صدر الشریعہ کے حوالے سے اوپر گزری ہے ، باقی دوسری کسی نماز کی اجازت نہ طلوع کے وقت ہوگی نہ غروب کے وقت۔

جہاں تک تعلق ہے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایات کا ، تو ان کو ان روایات نہی کی وجہ سے منسوخ قرار دیا جائے گا اور یا ان میں تاویل کی جائے گی ، تاویل کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر حافظہ ایسے وقت ظاہر ہو جائے کہ غسل حیض کے بعد وہ تحریمہ منعقد کرنے پر قدرت رکھتی ہے ، یا ایک رکعت ادا کرنے پر قدرت رکھتی ہے ، لیکن پوری نماز ادا نہیں کر سکتی کہ وقت میں اتنی گنجائش نہیں ہے ، یا ایسے وقت میں صبی بالغ ہو جائے ، یا کافر مسلمان ہو جائے تو حدیث میں ان کا حکم بیان کیا گیا ہے کہ ان کو اس نماز کی قضاء کرنا لازم ہوگا ، باقی یہ حکم فجر اور عصر کے ساتھ مخصوص نہیں ، دوسرے اوقات کا بھی یہی حکم ہے ، مگر فجر اور عصر کا اختتام چونکہ نمایاں طور پر ہر ایک کو محسوس ہوتا ہے ، اس لیے ان دو اوقات کو ذکر کر دیا ہے ، احتراز مقصود نہیں۔

لیکن یہ تاویل بخاری کی اس روایت میں جس میں ”فلیتم صلوٰۃ“ ایسے بیہوشی کی وہ روایت جس میں ”فلیصل الیہا اخری“ (۱۲) کی زیادتی مذکور ہے ، نہیں چل سکتی ، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے البحر الرائق میں ، علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الملکم میں اور مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے الکوئب الدری میں ائمہ ثلاثہ کے مذہب کو ترجیح دی ہے ، اور یہ کہا ہے کہ جس طرح عصر یوم کی صحت تسلیم کی گئی ہے ، اسی طرح فجر کو بھی صحیح کہنا چاہیے۔

حضرت گنگوہی نے تو یہ فرمایا (۱۳) کہ روایات نہی سے نہی عن الصلوٰۃ مستفاد ہے ، اور صلوٰۃ افعال شرعیہ میں سے ہے اور اصول کا قاعدہ ہے کہ ”نہی عن الافعال الشرعیہ“ صحت کے لیے مقتضی ہوتی ہے اس لیے صحت صلوٰۃ کا حکم ہونا چاہیے بالخصوص جبکہ زیر بحث روایت بھی موجود ہے۔

اور علامہ عثمانی نے یہ فرمایا ہے (۱۴) کہ دراصل تعارض روایات نہی اور آیت قرآنیہ : ”وَلَا تُبْطَلُوا اَعْمَالَكُمْ“ کے درمیان ہے ، روایات نہی کا تقاضا یہ ہے کہ عند الطلوع والغروب نماز معتبر نہ ہو ، اور ”وَلَا تُبْطَلُوا اَعْمَالَكُمْ“ کا تقاضا یہ ہے کہ اگر پہلے سے نماز شروع کی جا چکی ہے اور درمیان میں طلوع اور غروب ہو رہا ہے تو ابطال عمل نہ ہو اور فساد صلوٰۃ کا حکم نہ لگایا جائے ، بہر حال روایات نہی اور یہ آیت متعارض ہیں اور

(۱۲) حدیث پوری ج ۱ ص ۱۰۳ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا حلی احدکم رکعۃ من صلوٰۃ الصبح نہ طلعت

الشمس فلیصل الیہا اخری السن الکبری للبیہقی: ج ۱ ص ۲۶۹۔

(۱۳) دیکھئے الکوئب الدری: ج ۱ ص ۱۰۳۔

(۱۴) دیکھئے فتح الملکم: ج ۲ ص ۱۸۸۔

حضرت ابو عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سالم من التعارض ہے اس لیے یہ ہونا چاہیے کہ عین طلوع اور غروب کے وقت نماز شروع کرنے کی اجازت نہ ہو اور اگر نماز پہلے سے شروع کی جا چکی ہے تو پھر فساد کا حکم نہ لگایا جائے، روایات نسبی پر بھی عمل ہو جائے گا اور ابو عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اور آیت پر بھی عمل ہو جائے گا، بہر حال ان حضرات کی تحقیق کے مطابق فقہائے حنفیہ میں امام ابو یوسف کی روایت اولیٰ اور افضل ہے۔



﴿ وعن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها وفي رواية لا كفارة لها إلا ذلك متفق عليه (۱۵) ﴾

”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص نماز پڑھتی بھول جائے یا نماز کے وقت سو جائے (اور نماز رو جائے) تو اس کا بدل یہی ہے کہ جس وقت یاد آئے پڑھ لے، اور ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ اس نماز کے پڑھ لینے کے سوا اس کا اور کوئی بدل نہیں ہے۔“

اوقات مکروہتہ میں قضاء نماز پڑھنے کا حکم اور فقہاء کا اختلاف اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اگر نسیان یا نوم عن الصلوٰۃ کی وجہ سے کسی کی نماز قضاء ہو گئی اور پھر عین طلوع یا زوال یا غروب کے وقت یاد آیا تو اسی وقت نماز ادا کر لینی چاہیے۔ جبکہ حضرات حنفیہ اوقات ثلاثہ منہیہ میں نماز ادا کرنے کی اجازت نہیں دیتے (۱۶)۔

حنفیہ روایات نہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروه سے استدلال کرتے ہیں جن کا ذکر ماقبل میں آچکا ہے۔

(۱۵) الحدیث اخرہ البحاری (ج ۱ ص ۸۳) فی کتاب موافقت الصلوٰۃ، مات من نسی صلوٰۃ فلیصل اذا ذکر، ومسلم (ج ۱ ص ۲۳) فی کتاب المساجد، مات قضاء الصلوٰۃ الفاتنة، استحباب تعجيل قضائها، ولو داود (ج ۱ ص ۶۳) فی کتاب الصلوٰۃ، مات فبمن نام عن صلوٰۃ او نسيها، والترمذی (ج ۱ ص ۴۳) فی ابواب الصلوٰۃ، مات ما حاء، فی الرحل نسي الصلوٰۃ، والسائي (ج ۱ ص ۱۰۰) فی کتاب الموافقت، مات فبمن نسي صلوٰۃ، وابن ماجه (ص ۵۰) فی کتاب الصلوٰۃ، مات من نام عن الصلوٰۃ او نسيها، واحمد (ج ۳ ص ۱۰۰)۔

(۱۶) دیکھئے المعسر لان قدامہ: ج ۱ ص ۳۲۳۔

اسی طرح لیلة التعریس کا واقعہ بھی حنفیہ اپنی تائید میں پیش کرتے ہیں (۱۷) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز فجر قضاء ہوئی، آپ بیدار ہوئے تو سورج طلوع ہو رہا تھا، مگر اس حالت میں آپ نے نماز ادا نہیں کی، بلکہ وہاں سے کوچ کرنے کا حکم دیا اور فرمایا ”فان هذا منزل حضرنا فيه الشيطان“ اور وہاں سے دور پہنچ کر آگے جائز نماز ادا کی، اول تو آپ صبح کا علی الفور نماز ادا نہ کرنا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ”فکفار تہان یصلیہا اذا ذکرہا“ کے معنی یہ نہیں ہیں کہ جیسے ہی یاد آئے فوراً ادا کرے خواہ وقت مکروہ ہو یا غیر مکروہ، نیز آپ نے ”فان هذا منزل حضرنا فيه الشيطان“ فرمایا اور دوسری جگہ ”ان الشمس تطلع بین قرنی الشيطان“ فرمایا ہے، تو جس طرح شیطان کا کسی مکان میں اثر انداز ہونا اساک عن الصلوة کا سبب بن سکتا ہے تو اسی طرح جس زمانہ میں سورج طلوع اور غروب بین قرنی الشيطان ہوتا ہے اس کو بھی اساک عن الصلوة کا سبب قرار دینا چاہیے۔

حاصل یہ کہ موانع مکالیہ اگر اثر انداز ہو سکتے ہیں تو موانع زمانیہ بھی اثر انداز ہونے چاہئیں، اس لیے کہا جائے گا کہ ”فکفار تہان یصلیہا اذا ذکرہا“ میں ”اذا“ ظرفیہ کے بجائے شرطیہ ہے اور معنی یہ ہو گئے کہ اگر یاد آجائے تو نماز پڑھ لو، لہذا اس صورت میں کوئی اشکال نہ ہوگا، لیکن اگر ”اذا“ کو ظرفیہ کہا جائے تب بھی ظرف موسع مراد ہوگا، اس لیے کہ اگر کسی شخص کو نماز حالت جنابت میں یاد آتی ہے تو آپ اس کو غسل کا حکم دیتے ہیں یا جنابت ہی کی حالت میں جیسے ہی یاد آئے تو علی الفور نماز ادا کرنا ضروری ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے، لہذا جیسے جنابت ایک مانع ہے اسی طرح طلوع شمس اور غروب شمس بھی مانع ہیں، اگر وہ معتبر ہے تو ان کا بھی اعتبار ہونا چاہیے اور وقت میں اتنی گنجائش رکھی جائے کہ موانع صلوة مرتفع ہو سکیں۔

الفصل الثانی

﴿ وَعَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةً لَوْ قَتَبَهَا الْآخِرُ مَرَّتَيْنِ حَتَّى قَبَضَهُ اللَّهُ تَعَالَى رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ (۱۸) ﴾

”حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نماز آخر

(۱۷) صحیح بخاری، ج ۱، ص ۲۳۸۔

(۱۸) الحدیث اخر حدیث مدنی ج ۱، ص ۴۳ فی ابواب الصلوة، باب ما جاء فی الوقت الاول من الفضل، والحاکم ج ۱، ص ۱۹۰، من کتاب

الصلوة، باب افضل الاعمال الصلوة فی اول وقتها۔

وقت میں دو دفعہ بھی نہیں پڑھی، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو وفات دے دی۔“

حدیث کا مطلب

یعنی اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اخیر وقت میں نماز پڑھنا ثابت ہے، لیکن یہ واقعہ ایک مرتبہ سے زیادہ پیش نہیں آیا، بعض نے کہا کہ یہ واقعہ اس وقت پیش آیا جب کہ ایک آدمی نے آخر اوقاتِ صلوٰۃ کے بارے میں سوال کیا تو آپؐ نے اسے اپنے پاس دو دن ٹھہرنے کا حکم دیا، اور دوسرے دن اخیر وقت میں نماز ادا کی، باقی حدیث امامت جبریل میں جو یہ ہے کہ آپؐ نے جبریل امین کی اقتداء میں دوسرے دن اخیر وقت میں نماز پڑھی تو وہ بحث سے خارج ہے۔

یہاں ”المرتین“ کے الفاظ بھی مروی ہیں، اس صورت میں ظاہر یہ ہے کہ ایک موقع وہی سوال رجل والا ہوگا اور دوسرا موقع حضرت جبریل علیہ السلام کی امامت والا واقعہ ہے،

لیکن غالب گمان یہ ہے حدیث مذکور میں جو ”مرتین“ کی تصریح ہے اس سے تعلم اور تعلیم والے دونوں مواقع میں سے کوئی بھی مراد نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے علاوہ کوئی اور موقع مراد ہے۔ بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ یہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے علم کے مطابق نفی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سے ان سے نکاح کیا دو مرتبہ بھی کسی نماز کو وقت اخیر میں ادا نہیں فرمایا۔ واضح رہے کہ یہ سارا کلام حقیقتہً وقت کے آخری حصے تک نماز کو موخر کرنے میں ہے کہ اس کے بعد کوئی وقت ہی نہ رہے، جہاں تک اول وقت سے کچھ تاخیر کا تعلق ہے سو ایسا بہت سے مواقع میں ثابت ہے چنانچہ:

① حضرات صحابہ نے ایک مرتبہ سفر میں فجر کی نماز میں حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو امام بنالیا، آپ کو قضاء حاجت سے فارغ ہو کر آنے میں دیر ہو گئی، تھکی پھر آپ نے عبدالرحمن کی اقتدا ہی میں نماز ادا کی۔

② ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کو لوگوں نے امام بنالیا اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے انہوں نے چاہا کہ پیچھے آجائیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا کہ اپنی جگہ رہو۔

③ ایسے ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مرض الوفات کے واقعے میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھانے کا حکم دیا۔

❶ اسی طرن جس رات کو آپ نے اپنے رب کا ویدار کیا نماز فجر کے لیے لکنے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تاخیر فرمائی اور اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا واقعہ بیان فرمایا۔
 ❷ نیز بت سی احادیث میں ہے کہ جب لوگ جمع ہو جاتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم عشاء کی نماز جلدی پڑھتے ورنہ کچھ موخر فرماتے وغیرہ ذلک۔ (۱۹)



باب فضائل الصلوة

الفصل الاول

❸ عن ❸ عمارة بن روية قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لن يبلغ النار أحدٌ صلى قبل طلوع الشمس وقبل غروبها يعني الفجر والعصر (۲۰)

”حضرت عمارة بن روية کہتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جس نے سورج کے لٹنے اور چھپنے کے پہلے (دو نمازیں) یعنی فجر اور عصر کی پڑھیں تو وہ دوزخ میں برگر داخل نہیں ہوگا۔“

دخول نار سے نجات کے لیے اگرچہ تمام نمازوں کی محافظت ضروری ہے لیکن یہاں پر صلوة فجر اور صلوة

۱۱۹۱-تتت - ۱-۱ - ۲-۱ - ۲۳۹-

۱۲۰۱ الحدیث اجر حد مسئلہ (ح ۱ ص ۲۲۸) فی کتاب المساحد نام فضل صلاتی الصبح والعصر والمحافظة عليهما اور اوداد (ح ۱ ص

۶۱ - ۶۲) فی کتاب الصلوة نام المحافظة على الصلوات والسنن (ح ۱ ص ۸۳) فی کتاب الصلوة نام فضل صلاة الجماعة واحمد (ح ۳

ص ۱۱۳۶-

عمر کو خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے ، اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ چونکہ فجر کا وقت آرام اور سہمی نیند کا وقت ہے اس وقت انمٹنا نفس پر شائق گزرتا ہے ، اور عمر کا وقت اشغال بائجازارہ کا وقت ہے اس لیے جو شخص باوجود مشقت اور مشاغل کے ان دونوں نمازوں کی محنت کرے گا وہ بطریق اولی دوسری نمازوں کی بھی محنت کرے گا۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ فجر اور عصر یہ دونوں شہود ملائکہ کے اوقات ہیں ، ان دونوں نمازوں میں ملائکہ اللیل اور ملائکہ النہار کا اجتماع ہوتا ہے اور بندوں کے اعمال کو اللہ تعالیٰ کے حضور ہمیشہ کیا جاتا ہے ، اس لیے خاص کر ان دونوں نمازوں کا ذکر کیا گیا (۲۱)۔



❁ وعن ❁ عَلِيِّ أَن رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَوْمَ الْخَنْدَقِ حَبَسُونَا عَنْ صَلَاةِ الْوَسْطَى صَلَاةِ الْعَصْرِ مَلَأَ اللَّهُ بِيُونَهُمْ وَقُبُورَهُمْ نَارًا مُتَفِقًا عَلَيْهِ (۲۲)

”جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ خندق کے روز فرمایا کہ (کافروں نے) ہمیں درمیانی نماز یعنی نماز عصر کے پڑھنے سے روکا ہے ، اللہ تعالیٰ ان کے گمبھروں اور قبروں میں آگ بھرتے۔“

صلوة وسطی

حضرات حنفیہ و حنبلیہ اور بہت سے صحابہ کرام و تابعین کے نزدیک صلوة وسطی سے مراد صلوة عصر ہے۔ مشکوٰۃ میں حضرت سہیلؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایات اسی کی تائید کرتی

ہیں۔

(۲۱) بیہقی شرح الطبری ج ۲ ص ۱۸۲۔

(۲۲) الحدیث احمد النجاشی ج ۲ ص ۵۹۰ اور کتاب المغازی باب غزوة الخندق ج ۲ ص ۶۵۰ اور کتاب التفسیر باب قول حذیفہ بن یشیع عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یوم الخندق حبسونا عن صلاة الوسطی اور مسلم ج ۱ ص ۲۲۶-۲۲۷ اور کتاب المناجیح باب فی دلیل لمن قبل الصلوة الوسطی من صلوة العصر۔ والترمذی ج ۲ ص ۱۲۶ اور ابواب التفسیر باب من سورۃ البقرة بولہود اور ج ۱ ص ۵۹ اور کتاب الصلوة باب فی الصلوة الوسطی۔ والسنن ج ۱ ص ۱۸۳ اور کتاب الصلوة باب المحافظة علی صلوة العصر بولہود ج ۱ ص ۳۹-۵۰ اور کتاب الصلوة باب المحافظة علی صلوة العصر بواحد ج ۱ ص ۶۹۔

امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ صبح ہے (۲۳)، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایتیں مشکوٰۃ میں اسی کی تائید میں ذکر کی گئی ہیں۔

حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ ظہر کو کہا گیا ہے، اقوال متعدد ہیں شاید ہی کوئی نماز ایسی ہو جس پر صلوٰۃ وسطیٰ کا اطلاق نہ کیا گیا ہو، صلوٰۃ نخی، ادائین، تسبیح، جمع، عید، نسوٰف، کسوٰف اور جنازہ وغیرہ، کسی نے ایک کو کسی نے دوسری کو صلوٰۃ وسطیٰ کا مصداق بتایا ہے، لیکن روایات سے صلوٰۃ عصر کی تائید جس انداز میں ہو رہی ہے اس طرت کسی دوسرے قول کی تائید نہیں ملتی، خود علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے: "والذی تقتضیہ الاحادیث الصحیحہ انہا العصر و هو المختار" (۲۴) حالانکہ علامہ نووی شافعی ہیں، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک صلوٰۃ وسطیٰ کے بارے میں یہ ہے کہ صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ فجر ہے، مگر اس کے باوجود انہوں نے حنفیہ کے مذہب کو ترجیح دی ہے۔



باب الاذان

الفصل الاول

❦ عن انس قال ذكروا النار والناروس فذكروا اليهود والنصارى فأمر بلال أن يشفع الأذان وأن يوتر الإقامة قال إسماعيل فذكر أنه لأبوب فقال إلا الإقامة متفق عليه (۲۵)

”حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ صحابہ نے (اذان کی مشروعیت سے پہلے نماز کے وقت

(۲۴) تہذیب شیح الطبری ج ۲ ص ۱۸۹۔ (۲۵) تہذیب المسجوع شرح احمد ج ۳ ص ۲۱۔

(۲۵) الحدیث اح حدیحاری ج ۱ ص ۸۵ میں کتاب الاذان میں باب الاذان و باب الإقامة و احدهما الاذان و قد قامت الصلوة و المسلم ج ۱ ص ۱۱۶۳ میں کتاب الصلوة باب الاذان و اشعار الإقامة الاکلثة الإقامة فاما مشا و الزمندی ج ۱ ص ۲۸ میں باب الصلوة باب ما جاء من قوله الإقامة و ابو داؤد ج ۱ ص ۵۵ میں کتاب الصلوة باب الإقامة ابو الحسن ج ۱ ص ۱۰۳ میں کتاب الاذان باب تشبیه الاذان و اس ماہ ج ۱ ص ۱۵۲ میں ابواب الاذان و السبب فیها ما او و الإقامة ابو احمد ج ۳ ص ۱۸۹۔

کا اعلان کرنے کے سلسلے میں) آگ اور باتوں کا ذکر کیا بعض لوگوں نے یہود و نصاریٰ کا ذکر کیا (کہ ان کی مشابہت ہوگی) پھر سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا کہ اذان کے کلمات بخت کیں اور تکبیر کے کلمات ایک ایک مرتبہ کیں، شیخ اسماعیل فرماتے ہیں کہ میں نے اس حدیث کا ذکر ایوب سے کیا تو انہوں نے فرمایا کہ لفظ ”قِدْقَابَتِ الصَّلَاةِ“ دو مرتبہ کہنا چاہیے۔“

اذان کے لغوی اور اصطلاحی معنی

اذان کے معنی لغت میں ”اعلام“ کے ہیں یعنی اطلاع دینے کو اذان کہتے ہیں، کما قال اللہ تعالیٰ: ”وَاذَانَ مِنَ اللّٰوِوَرِّ مُؤَلِّمًا“۔

اور اصطلاح شرع میں اذان کہتے ہیں: ”الاذان اعلام مخصوص بالفاظ مخصوصة فی اوقات مخصوصة“ (۲۶) یعنی وہ کلمات مخصوصہ جو اعلام وقت کے لیے دخول وقت کے بعد بلند آواز سے ادا کیے جاتے ہیں، ان کو اذان کہا جاتا ہے۔

اذان کی مشروعیت

اذان کی مشروعیت علی قول البعض قبل الهجرة مکہ میں ہوئی اور اس بارے میں انہوں نے چند روایات ذکر کی ہیں، لیکن جمہور نے اس قول کو رد کیا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر نے ان روایات کے متعلق فرمایا کہ ”والحق انه لا یصح شئی من هذه الاحادیث“ اور فرمایا کہ ابن منذر نے اس پر جزم کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں جب سے نماز فرض ہوئی بغیر اذان کے نماز پڑھتے تھے، یہاں تک کہ آپ نے مدینہ منورہ ہجرت کی اور وہاں اس بارے میں مشورہ ہوا (۲۷)۔

پھر جمہور کے آپس میں یہ اختلاف ہے کہ اذان کی مشروعیت ہجرت کے کون سے سال میں ہوئی؟ بعض حضرات کہتے ہیں کہ سنہ ۲ھ میں اذان مشروع ہوئی لیکن جمہور محققین مثلاً علامہ نووی، حافظ ابن حجر اور حنفیہ میں سے صاحب در مختار کی رائے یہ ہے کہ اذان کی مشروعیت سنہ ۱ھ میں ہوئی ہے (۲۸)۔ اذان کی مشروعیت اس طرح ہوئی کہ ابتداً مدینہ منورہ پہنچنے کے بعد صلوٰۃ جماعت کے لیے جمع کرنے کا اہتمام ”الصلوٰۃ جامعۃ“ کے اعلان سے ہوتا تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرات صحابہؓ سے

(۲۷) دیکھیے عمدۃ القاری: ج ۵ ص ۱۰۲۔

(۲۸) دیکھیے فتح الباری: ج ۲ ص ۶۸-۶۹۔

(۲۸) دیکھیے اوجز المسائل: ج ۲ ص ۳۔

مشورہ کیا کسی نے ناقوس نصاریٰ اور کسی نے نار یہود کا مشورہ دیا تو یہ مشورہ تو اس لیے رد ہو گیا کہ ناقوس بجا مشورہ نصاریٰ کا شعار ہے اور آگ روشن کرنا یہود کا طریقہ ہے، اور بات ”الصلوٰۃ جامعۃ“ کے اعلان پر ہی آکر رکی کہ اس اثنا میں عبد اللہ بن زید بن عبد ربہؓ نے خواب دیکھا، اس میں اذان اور اقامت کا یہ طریقہ مسنونہ بتلایا گیا تھا، حضرت عبد اللہ بن زیدؓ نے صبح آکر جب آپ کو اس کی اطلاع کی تو آپ نے فرمایا: ”انہا لرؤیا حق ان شاء اللہ“ اور پھر عبد اللہ بن زیدؓ سے فرمایا کہ بلالؓ تم سے بلند آواز والے ہیں ان کو اذان کی تعلیم دو، چنانچہ حضرت بلالؓ نے اذان دی۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات

یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ غیر نبی کا خواب کوئی حجت شرعیہ نہیں ہے تو پھر کیسے آپ نے حضرت عبد اللہ بن زیدؓ کے خواب پر اذان کو مشروع قرار دیا؟

اس سوال کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں: ایک یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کلمات اذان کی ترتیب اور عمدگی کو ملاحظہ فرما کر اپنے اجتہاد سے اس کا اجراء فرمایا، جیسا کہ ”انہا لرؤیا حق ان شاء اللہ“ کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے، اور آپ کو یہ معلوم تھا کہ اگر اس اجتہاد میں غلطی ہوگی تو من جانب اللہ اصلاح کر دی جائے گی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مصنف عبدالرزاق (۲۹) وغیرہ میں ایک روایت مذکور ہے، اس میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خواب میں کسی نے اذان کی تعلیم دی ”فذهب عمر آلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیخبرہ بالذی رای وقد جاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم الوحی بذلك، فمارع عمر الابلال یؤذن فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: قد سبقک بذلك الوحی، حین اخبرہ بذلك عمر رضی اللہ عنہ“ یعنی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا خواب سنانے کے لیے پہنچے تو اس وقت بلال رضی اللہ عنہ اذان دے رہے تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حضرت بلال کی اذان کی آواز سے خوشگوار حیرت ہوئی جب ان کا یہ تاثر ظاہر ہوا اور پھر خواب کا واقعہ سنایا تو آپ نے فرمایا کہ وحی پہلے آچکی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اذان کی مشروعیت وحی کے ذریعہ سے ہوئی، ان دونوں جوابوں میں کوئی تعارض نہیں ہے، ہو سکتا ہے کہ پہلے آپ نے اجتہاد فرمایا ہو اور اس کے بعد وحی سے اس کی تائید ہو گئی ہو۔

تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ لیلۃ المعراج میں بیت المقدس کے اندر جبریل امین علیہ السلام نے

(۲۹) مصنف عبدالرزاق: ج ۱، ص ۱۳۵۶ نیز دیکھیے مراسیل ابی داؤد، ص ۶، ”باب ماجاء فی الاذان“ -

اذان کے یہی کلمات کہے تھے ، لیکن ان سے آپؐ کو ذہول ہو گیا تھا ، جب عبد اللہ بن زیدؓ نے وہ کلمات سنانے تو آپؐ کو وہ یاد آگئے ، اس لیے آپؐ نے ان کو مشروع قرار دیا ، تو حقیقت میں اذان کی مشروعیت وحی ہی سے ہوئی ہے ۔

مسئلة الترجیع فی الاذان

ترجیع کہتے ہیں کہ شہادتین کو دو مرتبہ پست آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ بلند آواز سے کہا جائے ۔

حضرات فقہاء کا اختلاف

حضرات حنفیہؒ ، حنابلہؒ ، سفیان ثوریؒ اور اسحاقؒ کے نزدیک اذان میں ترجیع نہیں ہے ، یعنی ترجیع نہ سنت ہے نہ مکروہ ہے ، البتہ مباح ہے ، بغیر ترجیع کے اذان کتناست ہے ، اس لیے ان کے یہاں کلمات اذان پندرہ ہیں ۔

حضرات شافعیہ اور مالکیہ ترجیع کو سنت کہتے ہیں ، مگر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اوائل اذان میں کلمات تکبیر بجائے اربع مرات کے مرتین ادا کیے جائیں گے اس لیے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کلمات اذان سترہ ہیں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں انیس ہیں (۳۰) ۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے ، جو اسی باب کی فصل اول کی دوسری روایت ہے : قال : القی علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التاذین ہو بنفسہ فقال : قل اللہ اکبر اللہ اکبر.... الخ ۔

یہی ایک روایت مختلف عنوانات سے کتب حدیث میں مذکور ہے کہیں مفصلاً جملہ کلمات اذان کے ساتھ مذکور ہے ، جیسا کہ اس مذکورہ روایت میں ہے اور کہیں مجملاً ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علمہ الاذان تسع عشرة کلمة“ کے الفاظ کے ساتھ مذکور ہے جو اسی باب کی فصل ثانی کی دوسری روایت ہے ۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اذان میں کلمات تکبیر کو مرتین ادا کرنے کے لیے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی

اللہ عنہما کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو اسی باب کی فصل ثانی کی پہلی روایت ہے: قال: كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين مرتين والاقامة مرة مرة غير انه كان يقول: قد قامت الصلوة قد قامت الصلوة۔

حقیہ اور حنبلیہ کے دلائل

① حقیہ اور حنبلیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن زید بن عبدالرحمن کی حدیث سے ہے، اس میں ملک نازل من السماء نے اذان کی تعلیم پندرہ کلمات کے ساتھ دی ہے، اور وہ روایت اس طرح ہے، قال: لما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالناقوس يعمل ليضرب به للناس لجمع الصلوة طاف بي وانا نائم رجل يحمل ناقوسا في يده فقلت يا عبد الله اتبيع الناقوس فقال وما تصنع به فقلت ندعوه الى الصلوة قال: افلا ادلك على ما هو خير من ذلك فقلت له بلى قال: فقال: تقول الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر، اشهدان لا اله الا الله، اشهدان لا اله الا الله، اشهدان محمد رسول الله، اشهدان محمد رسول الله، حتى على الصلوة، حتى على الصلوة، حتى على الصلوة، حتى على الفلاح، حتى الفلاح، الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله (۳۱)۔

چونکہ اذان کی مشروعیت اس خواب سے ہوئی ہے اس لیے اس پر اعتماد زیادہ مناسب ہوگا۔
② اذان بلال رضی اللہ عنہ جس قدر روایات کے ساتھ ہم تک پہنچی ہے تمام میں ترجیح کا ذکر نہیں ہے، خود مشکوٰۃ میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان کا ذکر اس باب میں دو جگہ کیا گیا ہے، ایک روایت میں "فامر بلال ان يشفع الاذان" ہے اور دوسری روایت میں "كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين مرتين" ہے مگر اس میں ترجیح مذکور نہیں۔

"ان يشفع الاذان" سے مراد کلمات اذان دو مرتبہ ادا کرنا ہے اور دوسری روایت میں "مرتين مرتين" سے بھی یہی مراد ہے۔

یہ واضح رہے کہ چونکہ مسجد نبوی کے مستقل مؤذن حضرت بلال رضی اللہ عنہ ہی تھے اس لیے دوسری روایت میں اذان بلال رضی اللہ عنہ ہی مراد ہے۔

③ اسی طرح حضرت عبداللہ ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ جو مسجد نبوی کے دوسرے مؤذن ہیں ان کی اذان کے کلمات بغیر ترجیح کے نقل ہوئے ہیں۔

۴ مسجد قباء کے مؤذن حضرت سعد القرظی رضی اللہ عنہ کی اذان بھی بغیر ترجیع کے تھی (۲۲)۔

۵ جن روایات میں اجابت اذان بالقول کا ذکر ہے وہاں بھی بغیر ترجیع کلمات اذان کا ذکر ہوا ہے، ان دلائل کے پیش نظر حنفیہ اور حنبلیہ ترجیع کو سنت قرار نہیں دیتے۔

شافعیہ اور مالکیہ کے استدلال کا جواب

حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت کا جواب صاحب ہدایہ نے یہ دیا ہے کہ ”وکان میازواہ تعلیمافظنہ ترجیعاً“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک غزوہ سے واپس ہو رہے تھے، راستہ میں ایک جگہ آپ نے پڑاؤ ڈالا، اور اذان کا اہتمام ہوا، کچھ بچے قریب میں کھیل رہے تھے انہوں نے اذان کو نئی سی چیز سمجھ کر نفل کرنا شروع کر دیا آپ نے ان بچوں کو بلا بھیجا، جب یہ حاضر خدمت ہوئے تو آپ نے ان کو اس نفل کے اعادہ کا حکم دیا، ابو محذورہ چونکہ سب سے بڑے تھے اس لیے قرعہ فال ان کے نام پر نکلا، انہوں نے کلمات اذان کا اعادہ شروع کیا تو جب یہ شہادتین پر پہنچے چونکہ اب تک ایمان نہیں لائے تھے کفار اور مشرکین کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اختلاف شہادتین ہی میں تھا، اس لیے انہوں نے شہادتین کو آہستہ ادا کیا، تو آپ نے بلند آواز سے ادا کرنے کے لیے مکرر شہادتین کے اعادہ کا حکم دیا، تو یہ درحقیقت بلند آواز سے ادا کرنے کی تعلیم تھی، ترجیع کو اذان کے لیے سنت قرار دینا مقصود نہ تھا، لیکن ابو محذورہ نے یہ سمجھا کہ یہ اذان کی سنت ہے اس لیے انہوں نے اذان میں آئندہ بھی ترجیع کو اختیار فرمایا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

یہاں یہ سوال کہ پھر انہوں نے ہمیشہ ترجیع کو کیوں اختیار کیا؟ حضرت ابو محذورہ سے زائد اس بات کو کہ یہ رفع صوت کی تعلیم ہے یا ترجیع کو سنت بتانا ہے کون سمجھ سکتا ہے؟ جب کہ وہ خود صاحب واقعہ ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابو محذورہ کا اپنا بیان اس بات پر شاہد ہے کہ وہ پہلے مسلمان نہ تھے اور ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نفرت تھی، لیکن آپ نے محبت آمیز انداز میں ان کے ساتھ معاملہ فرمایا اور شہادتین کا اعادہ کرایا تو ایمان ان کے دل میں گھر کر گیا اور ان کو آپ سے بے پناہ محبت ہو گئی، چنانچہ اس محبت ہی کا اثر تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر ان کی پیشانی کے چند بالوں کو چھوا تھا

تو انھوں نے ان کو عمر بھر نہیں کٹوایا، تو اسی طرح کہا جاسکتا ہے کہ ترجیع بحیثیت سنت اذان نہ تھی اس کا مقصد رفع صوت کی تعلیم تھا، لیکن ابو محذورہ نے بر بنائے تقاضا نے محبت اس ترجیع کو ہمیشہ اذان کے اندر اختیار کیا۔

دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو محذورہ کو مسجد حرام کا مؤذن مقرر کر دیا تھا تو چونکہ اہل مکہ عام طور سے نو مسلم تھے، اس لیے ان کے قلوب میں ایمان کو راسخ کرنے کی غرض سے حضرت ابو محذورہ شاد تین کو مکرر ادا کیا کرتے تھے، یعنی اس کی بنیاد ایک خاص مصلحت تھی، یا یوں کہیے کہ کفار اور مشرکین کی تکلیف کی وجہ سے ایسا کیا گیا۔ اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ ابو محذورہ اس وقت مسلمان تو ہوئے نہیں تھے تو آپ نے تکرار شاد تین کا حکم اس لیے دیا تاکہ ایمان ان کے قلب میں راسخ ہو جائے اس لیے اس حدیث سے استدلال درست نہ ہوگا۔

بہر حال اگر ترجیع سنت ہوتی تو مسجد نبوی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جو پانچ وقت اذان دی جاتی تھی اس میں ترک ترجیع پر اصرار نہ ہوتا، پھر خاناء راشدین کے دور میں بھی مسجد نبوی کی اذان بغیر ترجیع رہی ہے۔

اسود بن یزید اور سوید بن غنفلہ دونوں تابعی ہیں اور انہوں نے خلافت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے زمانہ کی اذان نقل کی ہیں، لیکن وہاں ترجیع کا ذکر نہیں ہے (۲۲)، اس لیے بقول ابن قدامہ حدیث ابو محذورہ کو ناخ اور روایت عبداللہ بن زید اور روایات حضرت بلال اور ابن ام مکتوم کو منسوخ نہیں کہا جاسکتا (۲۳)۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے جو بطور استدلال حضرت ابن عمر کی روایت پیش کی تھی، اس کا جواب ان روایات سے ہو جاتا ہے جن میں کلمات اذان تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں، وہاں ابتداء اذان میں کلمات تکبیر اربع مرات متحول ہیں۔

مسئلۃ افراد الاقامة

اقامت کے متعلق حضرات فقہاء میں اختلاف ہے، حضرات حنفیہ کے نزدیک کلمات اقامت سترہ ہیں، پندرہ کلمات اذان ہیں اور دو مرتبہ "قد قامت الصلوٰۃ" اس طرح کل سترہ ہوتے ہیں۔

(۳۳) سوید بن یزید کی روایت میں اس طرح ہے عن الاسود بن غنفلہ قال کان اذان واقامت مرتین مرتین مع اذان اور بخاری میں روایت کے الفاظ ہیں ہیں، ان کا بنی اذان یعنی الاقامة، نیز سوید بن غنفلہ کی روایت بھی بخاری میں مذکور ہے، عن سوید بن غنفلہ قال سمعت ابی ایوب بن مسعود یقول سمی مع اذان مرتین مع اذان۔

(۲۲) ویسی المصنف ج ۱ ص ۲۴۳۔

امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کے نزدیک کلماتِ اقامتِ کل گیارہ ہیں، اول تکبیر دو مرتبہ پھر شہادتین اور حیعلتین ایک ایک مرتبہ، پھر ”قد قامت الصلوة“ دو مرتبہ، پھر تکبیر دو مرتبہ اور لا الہ الا اللہ ایک مرتبہ، اس طرح کل گیارہ کلمات ہوتے ہیں۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ”قد قامت الصلوة“ کو بھی ایک مرتبہ کہتے ہیں، تو ان کے یہاں کلماتِ اقامت کل دس ہیں (۳۵)۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

یہ حضرات حضرت انس رضی اللہ عنہ کی زیر بحث روایت سے استدلال کرتے ہیں، ان میں ہے ”فامر بلال ان یشفع الاذان وان یوتر الاقامة“ یہاں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو ایثار اقامت کا حکم دیا گیا ہے، بعض روایات میں ”الا اقامة“ کا استثنیٰ موجود ہے اور بعض میں نہیں ہے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ان روایات کو لیتے ہیں جن میں استثنیٰ مذکور نہیں ہے، اس لیے وہ ”قد قامت الصلوة“ کو بھی ایک مرتبہ کہتے ہیں اور شافعیہ اور حنابلہ استثنیٰ والی روایت کو لیتے ہیں اور کلماتِ اقامت کو گیارہ قرار دیتے ہیں۔

دوسری روایت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی ہے: ”کان الاذان علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرتین مرتین والاقامة مرة مرة“۔

حنفیہ کے دلائل

① حنفیہ کا استدلال حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے: ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علمہ الاذان تسع عشرة کلمة والاقامة سبع عشرة کلمة“۔

واضح رہے کہ ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں اذان کے مسئلہ کا جواب پہلے گزر چکا ہے، اس لیے یہاں پر صرف اقامت کی مقدار سے بحث ہے۔

② مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت عبد اللہ بن زید کی روایت کے اندر ملک نازل من السماء کی طرف سے اذان اور اقامت دونوں کی تعلیم مذکور ہے، اور اس میں کلماتِ اذان کی طرح کلماتِ اقامت بھی ششدر پر مشتمل ہیں: ”ان عبد اللہ بن زید الانصاری جاء الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ رایت فی المنام کان رجلاً قام وعلیہ بردان اخضر ان علی جذمة حائط فاذا من مشی واقام مشی وقعد قعدة قال

فسمع ذلك بلال فقام فاذن مشى واقام مشى وقعد قعدة (۳۶)۔

● سنن دار قطنی وغیرہ میں ہے: "عن الاسود عن بلال قال: كان اذانه واقامته مرتين مرتين" (۳۷)۔

● ایسے ہی دار قطنی میں ہے "عن عون بن ابی جحيفة عن ابیه ان بلالاً كان يؤذن للنبي صلى الله

عليه وسلم مشى مشى، ويقيم مشى مشى" (۳۸)۔

● طحاوی میں حضرت سوید بن غنفلہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں، "سمعت بلالاً يؤذن مشى ويقيم

مشى" (۳۹)۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب

ائمہ ثلاثہ نے حضرت انس اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کی روایات پیش کی ہیں، حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں حضرت بلال کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا امر ایثار اقامت مذکور ہے، اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا عمل مذکور ہے، مگر بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی، بلکہ اسود بن یزید اور سوید بن غنفلہ کے آثار میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد زمانہ صدیق اکبرؓ میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا عمل بیان کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو ایثار اقامت کا حکم دیا گیا، اور بعد رسالت میں ایک زمانہ تک اسی پر عمل رہا، لیکن بعد میں ان کا عمل ایثار اقامت کے بجائے ثنئیہ اقامت کا ہوا، لہذا عمل ایثار کو منسوخ اور ثنئیہ اقامت کو ناسخ کہا جائے گا، حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے اس کی تائید بھی ہو رہی ہے، چونکہ ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کا واقعہ فتح مکہ کے بعد کا ہے اور فتح مکہ اخیر میں ہوا ہے اس لیے اس میں ثنئیہ اقامت کا ذکر دال علی النسخ ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ "ان يشفع الاذان وان يوتر الاقامة" میں شفع اذان سے مراد یہ ہے کہ کلمات اذان کو دو دو سانس میں ادا کیا جائے اور ایثار اقامت سے مراد یہ ہے کہ دونوں کلمات ایک سانس میں ادا کیے جائیں، چنانچہ اس پر عمل رہا ہے، یہی تاویل عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں بھی کی جاسکتی ہے مگر "الا اقامة" کا استثنیٰ اس توجیہ کے منافی ہے۔

(۳۶) سنن ابن ابی شیبہ: ج ۱ ص ۱۰۲۔

(۳۷) سنن دار قطنی: ج ۱ ص ۲۲۲۔ نیز دیکھیے: سنن عبدالرزاق: ج ۱ ص ۲۲۲۔

(۳۸) سنن دار قطنی: ج ۱ ص ۱۰۹۔

(۳۹) طحاوی: ج ۱ ص ۹۲۔

اور تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں تنفیع اذان سے مراد تریل ہے، یعنی کلمات اذان کو ٹھہر ٹھہر کر ادا کرے اور ایثار اقامت سے مراد جدر ہے، یعنی کلمات اقامت کو تیزی کے ساتھ ادا کرنا، مگر یہاں بھی ”الا اقامة“ کا استثنیٰ اس توجیہ کے لیے مانع بنتا ہے۔

اس استثنیٰ کا ایک جواب تو بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ یہ مدرج من الراوی ہے اس لیے یہ معتبر نہیں۔

لیکن حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ ”الا اقامة“ کا استثنیٰ ظاہر کلام سے نہیں ہے بلکہ مضموم کلام سے ہے، وہ اس طرح کہ ”ان یشفع الاذان وان یؤثر الاقامة“ سے سمجھ میں آ رہا ہے کہ اذان اور اقامت کے کلمات متحد اور برابر ہیں تو ”الا اقامة“ سے یہ بتا دیا کہ نہیں اذان اور اقامت کے کلمات برابر نہیں بلکہ اقامت میں ”قد قامت الصلوة“ زائد ہے (۴۰)۔

لہذا حنفیہ کی طرف سے دیے ہوئے یہ دونوں جواب اس استثنیٰ کے اعتبار کے وقت بھی درست ہو جاتے ہیں، لیکن صحیح اور قوی جواب پہلا ہی جواب ہے، چونکہ شراح نے یہ دونوں جواب بھی ذکر کئے ہیں اس لیے ان کو ذکر کر دیا گیا، باقی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا جواب ان روایات سے ہو جاتا ہے جن میں ”الا اقامة“ کا استثنیٰ مذکور ہے۔

الفصل الثانی

﴿ وَعَنْ بِلَالٍ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُثَوِّبَنَّ فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَوَاتِ إِلَّا فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبْنُ مَاجَةَ وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ أَبُو إِسْرَائِيلَ الرَّائِي لَيْسَ هُوَ بِذَلِكَ الْقَوِيَّ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ (۴۱) ﴾

”حضرت بلال رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ فجر کی نماز کے علاوہ اور کسی نماز میں تثویب نہ کرو۔“

(۴۰) بحیثیٰ فیض الباری: ج ۲، ص ۱۶۰۔
 (۴۱) الحدیث اخیر جہ الترمذی (ج ۱، ص ۳۹) فی ابواب الصلوة، باب ماجاء فی التثویب فی الفجر، وابن ماجہ (ص ۵۲) فی ابواب الاذان، باب السنن الاذان، واحمد (ج ۶، ص ۱۳)۔

ۛ

تثویب کی قسمیں

تثویب کی دو قسمیں ہیں، ایک تثویب قدیم اور دوسری تثویب جدید، تثویب قدیم اس کو کہتے ہیں کہ اذان فجر میں ”حی علی الفلاح“ کے بعد دو مرتبہ ”الصلوٰۃ خیر من النوم“ کا اضافہ کیا جائے، یہ سنت ہے اور ”لاتثوبن فی شئی من الصلوٰۃ الا فی صلوٰۃ الفجر“ میں اسی کا استثنیٰ کیا گیا ہے۔

دوسری تثویب جدید ہے یعنی اذان اور اقامت کے درمیان مؤذن ”الصلوٰۃ، الصلوٰۃ، یا الصلوٰۃ“

جامعہ“ پکار پکار کر لوگوں کو نماز کے لیے جمع کرے، اس کو بدعت اور مکروہ کہا گیا ہے۔

البتہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے قاضی اور مفتی وغیرہ کے لیے جو امور مسلمین میں مشغول رہتے ہیں اس کی گنجائش رکھی ہے کہ انہیں نماز کے وقت اطلاع کر کے بلا سکتے ہیں، بہر حال اگر بغیر اہتمام اور

تکلف کے اطلاع جماعت کسی عنوان سے کردی جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، فقہاء کرام نے جس

تثویب کو مکروہ اور بدعت قرار دیا ہے اس سے مراد وہ خاص صورت ہے جس میں تصنع اور تکلف پایا جاتا ہے

، مثلاً امراء مسلمین کے دور میں یہ رواج ہو گیا تھا کہ اذان کے بعد مؤذن حاضر خدمت ہو کر ”السلام علیکم

ایہا الامیر ورحمۃ اللہ وبرکاتہ الاقدحانت الصلوٰۃ“ ایک لمبی چوڑی عبارت پڑھتا تھا اور اس طرح نماز کی اطلاع دیا کرتا تھا، اس پر تکلف طریق کو مکروہ کہا گیا ہے۔



❁ وعن جَابِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِإِبِلَالٍ إِذَا أَدَّيْتَ قَدْرَ سَلٍّ وَإِذَا أَقَمْتَ فَأَحْذِرْ وَأَجْمَلْ بَيْنَ أَذَانِكَ وَإِقَامَتِكَ قَدْرَ مَا يَفْرُغُ الْأَكِلُ مِنْ أَكْلِهِ وَالشَّارِبُ مِنْ شُرْبِهِ وَالْمُعْتَصِرُ إِذَا دَخَلَ إِقْتِضَاءَ حَاجَتِهِ وَلَا تَقُومُوا حَتَّى تَرَوْنِي رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الْمُنْعِمِ وَهُوَ إِسْنَادٌ مَجْهُولٌ (۳۳)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ جب تم اذان کو تو فہم

(۳۲) الحدیث اخر جہ الترمذی (ج ۱ ص ۳۸-۳۹) فی ابواب اللہ۔ اوۃ ابواب ماجاء فی الترسل فی الاذان، والحاکم (ج ۱ ص ۲۰۳) فی کتاب الصلوٰۃ، باب اذا اذنت فترسل فی اذانک۔

لہر کر کہا کرو اور جب تکبیر کہو تو جلدی جلدی کہا کرو، اذان اور تکبیر کے درمیان اتنا وقفہ کیا کرو کہ آٹھانے والا اپنے کھانے سے، پینے والا اپنے پینے سے اور قضائے حاجت کو جانے والا اپنی حاجت سے فارغ ہو جانے، اور اس وقت تک نماز کے لیے کھڑے نہ ہو جب تک مجھے (نماز پڑھانے کے لیے آنا ہوا) نہ دیکھ لوں۔“

یہ از شاذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ناموسی المغرب کے لینے ہے، چونکہ مغرب میں بالاتفاق تعجیل مستحب اور موکد ہے اس لیے وہاں اذان اور اقامت میں فصل نہ ہوگا۔

ولا تقوموا حتی ترونی

یہ خطاب یا تو قوم سے ہے تب تو اس کے معنی ہیں کہ میرے آنے سے پہلے کھڑا ہونا بلاوجہ اپنے آپ کو عقب میں ڈالنا ہے، اس لیے پہلے سے نہ کھڑے ہوا کریں۔

اور یا یہ خطاب مؤذنین کے لیے ہے اور منشاء یہ ہے کہ میرے آنے سے قبل اقامت نہ کی جائے اور کھڑے نہ ہوا کرو، چونکہ اس صورت میں ایک قسم کا تقاضا اور ایک طرح امام پر جبر کرنا ہے، اس لیے یہ مناسب نہیں ہے۔



﴿وَعَنْ زِيَادِ بْنِ الْحَارِثِ الصَّدَائِيِّ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ
أَذِّنُ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ فَأَذِنْتُ فَأَرَادَ بِلَالٌ أَنْ يَقِيمَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ
أَخَا صَدَاءَ قَدْ أَذَّنَ وَمَنْ أَذِنَ فَهُوَ يَقِيمُ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَأَبْنُ مَاجَةَ (۴۳)﴾

”حضرت زیاد بن حارث صدائی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے فجر کی نماز کے لیے اذان کہنے کا حکم دیا، چنانچہ میں نے اذان کہی، پھر حضرت بلال نے تکبیر کہنی چاہی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ صدائی بھائی نے اذان کہی تھی اور جو اذان کہے اسی کو تکبیر بھی کہنی چاہیے۔“

(۴۳) الحدیث اخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۵۰) فی ابواب الصلوة باب ماجاء ان من اذن فهو یقیم و ابو داود (ج ۱ ص ۶۶) فی کتاب الصلوة باب

من اذن فهو یقیم وابن ماجہ (ص ۵۲) فی کتاب الصلوة فی ابواب الاذان باب السنة فی الاذان و احمد (ج ۲ ص ۱۶۹)۔

من اذن فهو یقیم

حنفیہ کے نزدیک ”من اذن فهو یقیم“ اولویت پر محمول ہے، غیر موذن کے لیے اگرچہ اقامت کہنے کا جواز ہے لیکن اس کا لحاظ ضروری ہے کہ موذن کو ناگوار نہ ہو۔
اور حضرات شافعیہ کے نزدیک غیر موذن کے لیے اقامت کا حق نہیں، یہ حضرات ”من اذن فهو یقیم“ کو تخص اولویت پر حمل نہیں کرتے بلکہ اقامت کے حق کو موذن کے لیے اس حدیث سے مخصوص کرتے ہیں۔

ہماری طرف سے یہ کہا گیا ہے کہ مسجد نبوی میں بسا اوقات حضرت بلال رضی اللہ عنہ اذان دیتے تھے اور حضرت عبداللہ بن ام مکتوم اقامت کہتے تھے ایسے ہی اس کا عکس بھی ہوتا تھا، اس لیے ”من اذن فهو یقیم“ محض اولویت پر محمول ہوگا (۴۴)۔

الفصل الثالث

﴿ وَعَنْ مَالِكٍ بَلَّغَهُ أَنَّ الْمُؤَذِّنَ جَاءَ عُمَرَ يُؤَذِّنُهُ لِصَلَاةِ الصُّبْحِ فَوَجَدَهُ نَائِمًا فَقَالَ
الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ فَأَمَرَهُ عُمَرُ أَنْ يَجْعَلَهَا فِي نِدَاءِ الصُّبْحِ رَوَاهُ فِي الْمُؤَطَّأِ (۴۵) ﴾

”موذن حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے پاس آکر صبح کی نماز کے لیے انہیں خبردار کر دیتا تھا، چنانچہ (ایک دن) موذن نے حضرت عمر کو سوتا ہوا پایا تو کہا ”الصلوة خیر من النوم“ (نماز نیند سے بہتر ہے) تو حضرت عمر نے اسے حکم دیا کہ یہ کلمہ صبح کی اذان میں شامل کر دو۔“

الصلوة خیر من النوم

فجر کی اذان میں ”الصلوة خیر من النوم“ کا اضافہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا، چنانچہ فصل ثانی میں حضرت ابو محذورہ کی روایت میں اس کی تصریح موجود ہے کہ آپ نے حضرت ابو محذورہ

رضی اللہ عنہ کو صبح کی نماز میں اس کا حکم دیا تھا۔
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے اس کا اضافہ نہیں کیا ہے، اس روایت میں جو یہ کہا گیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مؤذن کو حکم دیا کہ وہ اس جملہ کو فجر کی اذان میں کہا کرے، اس کا مطلب یہ ہے کہ تم نے جو مجھے جگانے کے لیے ”الصلوٰۃ خیر من النوم“ استعمال کیا ہے، یہ ٹھیک نہیں ہے، اس کو بس اذان ہی میں کہا کرو، لوگوں کو جگانے کے لیے اس کو استعمال نہ کرو، لہذا روافض کا یہ کہنا کہ یہ جملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اذان میں بڑھایا ہے اور یہ بدعت عمری ہے، اس لیے ہم اس کو نہیں کہتے بالکل غلط ہے۔



باب فضل الاذان واجابة المؤذن

الفصل الاول

❁ عن معاوية قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المؤذنون أطول الناس أعناقاً يوم القيامة رواه مسلم (۱)

”حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے سرور کائنات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ قیامت کے روز سب لوگوں سے زیادہ اونچی گردن والے مؤذن ہوں گے۔“

المؤذنون أطول الناس أعناقاً

علماء نے اس کے مختلف معانی بیان کیے ہیں:

(۱) الحدیث أخرجه مسلم: ج ۱ ص ۱۶۶ فی کتاب الصلوٰۃ باب فضل الاذان وهرمب السطان عبدسماعه واسباحه: ص ۵۳ فی کتاب الصلوٰۃ فی ابواب الاذان باب فضل الاذان وثواب المؤذنین واحمد: ج ۴ ص ۹۵۔

۱ بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ کنایہ ہے عدم تجالت سے، یعنی ان کو اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں قرب اور عزت کا مقام حاصل ہوگا۔

۲ بعض حضرات نے کہا کہ اس کے معنی ہیں ”انہم اکثر الناس رجاء“ کیونکہ جب کوئی آدمی کسی چیز کے حصول کا امیدوار ہوتا ہے تو وہ گردن اونچی کر کے اس کی طرف دیکھتا ہے، قیامت کے دن جب لوگ غم اور پریشانی میں مبتلا ہوں گے تو یہ مؤذن آرام اور راحت کے ساتھ اس بات کے منتظر ہوں گے کہ باب انیس دخول جنت کا حکم ہو۔

۳ بعض نے اس کے معنی بیان کیے ہیں ”انہم اکثر الناس اجر او ثواباً۔“

۴ بعض نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ قیامت کے دن سردار ہوں گے، کیونکہ عرب حضرات اپنے روزا اور سرداروں کو طولِ عنق کے ساتھ متصف کرتے ہیں۔

۵ اور بعض حضرات نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ ”انہم اکثر الناس اعمالاً“ جیسے کہا جاتا ہے: ”لفلان عنق من الخیر“ یعنی اس کے لیے خیر میں سے ایک حصہ ہے، اور بھی بہت سارے اقوال علماء نے بیان کیے ہیں جو قریب المعنی ہیں (۲)۔



❁ وعن ❁ عبد الله بن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا علي فإنه من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشرًا ثم ساوا الله لي الوسيلة فإنها منزلة في الجنة لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله وأرجو أن أكون أنا هو فمن سأل لي الوسيلة حلت عليه الشفاعة رواه مسلم (۳)

”سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم مؤذن کی آواز سنو تو (اس کے جواب میں) اس کے الفاظ کو دہراؤ، اور پھر (اذان کے بعد) مجھ پر درود بھیجو کیونکہ جو شخص مجھ پر ایک بار

۱۲۱۔۱۲۰۔۱۱۹۔۱۱۸۔۱۱۷۔۱۱۶۔۱۱۵۔۱۱۴۔۱۱۳۔۱۱۲۔۱۱۱۔۱۱۰۔۱۰۹۔۱۰۸۔۱۰۷۔۱۰۶۔۱۰۵۔۱۰۴۔۱۰۳۔۱۰۲۔۱۰۱۔۱۰۰۔۹۹۔۹۸۔۹۷۔۹۶۔۹۵۔۹۴۔۹۳۔۹۲۔۹۱۔۹۰۔۸۹۔۸۸۔۸۷۔۸۶۔۸۵۔۸۴۔۸۳۔۸۲۔۸۱۔۸۰۔۷۹۔۷۸۔۷۷۔۷۶۔۷۵۔۷۴۔۷۳۔۷۲۔۷۱۔۷۰۔۶۹۔۶۸۔۶۷۔۶۶۔۶۵۔۶۴۔۶۳۔۶۲۔۶۱۔۶۰۔۵۹۔۵۸۔۵۷۔۵۶۔۵۵۔۵۴۔۵۳۔۵۲۔۵۱۔۵۰۔۴۹۔۴۸۔۴۷۔۴۶۔۴۵۔۴۴۔۴۳۔۴۲۔۴۱۔۴۰۔۳۹۔۳۸۔۳۷۔۳۶۔۳۵۔۳۴۔۳۳۔۳۲۔۳۱۔۳۰۔۲۹۔۲۸۔۲۷۔۲۶۔۲۵۔۲۴۔۲۳۔۲۲۔۲۱۔۲۰۔۱۹۔۱۸۔۱۷۔۱۶۔۱۵۔۱۴۔۱۳۔۱۲۔۱۱۔۱۰۔۹۔۸۔۷۔۶۔۵۔۴۔۳۔۲۔۱۔

۱۲۱۔۱۲۰۔۱۱۹۔۱۱۸۔۱۱۷۔۱۱۶۔۱۱۵۔۱۱۴۔۱۱۳۔۱۱۲۔۱۱۱۔۱۱۰۔۱۰۹۔۱۰۸۔۱۰۷۔۱۰۶۔۱۰۵۔۱۰۴۔۱۰۳۔۱۰۲۔۱۰۱۔۱۰۰۔۹۹۔۹۸۔۹۷۔۹۶۔۹۵۔۹۴۔۹۳۔۹۲۔۹۱۔۹۰۔۸۹۔۸۸۔۸۷۔۸۶۔۸۵۔۸۴۔۸۳۔۸۲۔۸۱۔۸۰۔۷۹۔۷۸۔۷۷۔۷۶۔۷۵۔۷۴۔۷۳۔۷۲۔۷۱۔۷۰۔۶۹۔۶۸۔۶۷۔۶۶۔۶۵۔۶۴۔۶۳۔۶۲۔۶۱۔۶۰۔۵۹۔۵۸۔۵۷۔۵۶۔۵۵۔۵۴۔۵۳۔۵۲۔۵۱۔۵۰۔۴۹۔۴۸۔۴۷۔۴۶۔۴۵۔۴۴۔۴۳۔۴۲۔۴۱۔۴۰۔۳۹۔۳۸۔۳۷۔۳۶۔۳۵۔۳۴۔۳۳۔۳۲۔۳۱۔۳۰۔۲۹۔۲۸۔۲۷۔۲۶۔۲۵۔۲۴۔۲۳۔۲۲۔۲۱۔۲۰۔۱۹۔۱۸۔۱۷۔۱۶۔۱۵۔۱۴۔۱۳۔۱۲۔۱۱۔۱۰۔۹۔۸۔۷۔۶۔۵۔۴۔۳۔۲۔۱۔

۱۲۱۔۱۲۰۔۱۱۹۔۱۱۸۔۱۱۷۔۱۱۶۔۱۱۵۔۱۱۴۔۱۱۳۔۱۱۲۔۱۱۱۔۱۱۰۔۱۰۹۔۱۰۸۔۱۰۷۔۱۰۶۔۱۰۵۔۱۰۴۔۱۰۳۔۱۰۲۔۱۰۱۔۱۰۰۔۹۹۔۹۸۔۹۷۔۹۶۔۹۵۔۹۴۔۹۳۔۹۲۔۹۱۔۹۰۔۸۹۔۸۸۔۸۷۔۸۶۔۸۵۔۸۴۔۸۳۔۸۲۔۸۱۔۸۰۔۷۹۔۷۸۔۷۷۔۷۶۔۷۵۔۷۴۔۷۳۔۷۲۔۷۱۔۷۰۔۶۹۔۶۸۔۶۷۔۶۶۔۶۵۔۶۴۔۶۳۔۶۲۔۶۱۔۶۰۔۵۹۔۵۸۔۵۷۔۵۶۔۵۵۔۵۴۔۵۳۔۵۲۔۵۱۔۵۰۔۴۹۔۴۸۔۴۷۔۴۶۔۴۵۔۴۴۔۴۳۔۴۲۔۴۱۔۴۰۔۳۹۔۳۸۔۳۷۔۳۶۔۳۵۔۳۴۔۳۳۔۳۲۔۳۱۔۳۰۔۲۹۔۲۸۔۲۷۔۲۶۔۲۵۔۲۴۔۲۳۔۲۲۔۲۱۔۲۰۔۱۹۔۱۸۔۱۷۔۱۶۔۱۵۔۱۴۔۱۳۔۱۲۔۱۱۔۱۰۔۹۔۸۔۷۔۶۔۵۔۴۔۳۔۲۔۱۔

۱۲۱۔۱۲۰۔۱۱۹۔۱۱۸۔۱۱۷۔۱۱۶۔۱۱۵۔۱۱۴۔۱۱۳۔۱۱۲۔۱۱۱۔۱۱۰۔۱۰۹۔۱۰۸۔۱۰۷۔۱۰۶۔۱۰۵۔۱۰۴۔۱۰۳۔۱۰۲۔۱۰۱۔۱۰۰۔۹۹۔۹۸۔۹۷۔۹۶۔۹۵۔۹۴۔۹۳۔۹۲۔۹۱۔۹۰۔۸۹۔۸۸۔۸۷۔۸۶۔۸۵۔۸۴۔۸۳۔۸۲۔۸۱۔۸۰۔۷۹۔۷۸۔۷۷۔۷۶۔۷۵۔۷۴۔۷۳۔۷۲۔۷۱۔۷۰۔۶۹۔۶۸۔۶۷۔۶۶۔۶۵۔۶۴۔۶۳۔۶۲۔۶۱۔۶۰۔۵۹۔۵۸۔۵۷۔۵۶۔۵۵۔۵۴۔۵۳۔۵۲۔۵۱۔۵۰۔۴۹۔۴۸۔۴۷۔۴۶۔۴۵۔۴۴۔۴۳۔۴۲۔۴۱۔۴۰۔۳۹۔۳۸۔۳۷۔۳۶۔۳۵۔۳۴۔۳۳۔۳۲۔۳۱۔۳۰۔۲۹۔۲۸۔۲۷۔۲۶۔۲۵۔۲۴۔۲۳۔۲۲۔۲۱۔۲۰۔۱۹۔۱۸۔۱۷۔۱۶۔۱۵۔۱۴۔۱۳۔۱۲۔۱۱۔۱۰۔۹۔۸۔۷۔۶۔۵۔۴۔۳۔۲۔۱۔

درو بھیجتا ہے تو اس کے بدلہ میں خدا اس پر دس مرتبہ رحمت نازل فرماتے ہیں، پھر میرے لیے (خدا سے) وسیلہ کی دعا کرو، ذہیلہ جنت کا ایک (اعلیٰ) درجہ ہے جو خدا کے بندوں میں سے صرف ایک بندہ کو ملے گا، اور مجھے امید ہے کہ وہ (بندہ خاص) میں ہوں گا، لہذا جو شخص میرے لیے وسیلہ کی دعا کرے گا (قیامت کے روز) اس کی سفارش مجھ پر ضروری ہو جائے گی۔“

اجابت اذان کی قسمیں

اجابت کی دو قسمیں ہیں: ❶ اجابت فعلی ❷ اجابت قولی، اجابت فعلی تو یہ ہے کہ اذان کے بعد نماز کے لیے مسجد کو جائے اور یہ واجب اور ضروری ہے۔

اور اجابت قولی یہ ہے کہ جو کلمات موذن کہے انہی کو دہرایا جائے، باقی تمام کلمات کو تو بعینہا ویسے ہی دہرایا جائے گا، البتہ حیلتیں کے بارے میں دو قسم کی روایات آئی ہیں، ان کے جواب میں ”حی علی الصلوة“ اور ”حی علی الفلاح“ کہنا بھی مقبول ہے، اور حو قلتین یعنی ”لا حول ولا قوۃ الا باللہ“ کہنا بھی مقبول ہے، البتہ حو قلتین کا کہنا افضل اور اولیٰ ہے۔

حضرات حنفیہ اور جمہور کے نزدیک اجابت قولی مستنون ہے، اگرچہ بعض حضرات نے اس کو واجب بھی کہا ہے۔



❀ وعن عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بين كل اذانين صلاة بين كل اذانين صلاة ثم قال في الثالثة لمن شاء متفق عليه (۴)

”سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہر دو اذانوں کے درمیان نماز ہے، ہر دو اذانوں کے درمیان نماز ہے اور پھر تیسری دفعہ میں یہ فرمایا کہ (یہ نماز) اس شخص کے لیے ہے جو پڑھنا چاہے۔“

❶ صحیح بخاری ج ۱ ص ۸۶ فی کتاب الاذان باب کہیں الاذان والاقامة، و باب بین کل اذانین صلوة، و مسلم ج ۱ ص ۲۶۸، و کتاب مسائل فقہان و ما ینتقل بہ، و باب استحباب رکعتین قبل صلوة المغرب، و الترمذی ج ۱ ص ۳۵ فی ابواب الصلوة، و باب ماجاء فی صلوة نزل المغرب، و ابوداؤد ج ۱ ص ۲۸۱ فی کتاب الصلوة، و باب الصلوة قبل المغرب و السانی ج ۱ ص ۱۱۱ فی کتاب الاذان، و باب الصلوة من الاذان والاقامة، و اس ماجاء ص ۸۱ فی کتاب الصلوة، و فرض الجمعة، و باب ماجاء فی الرکتین قبل المغرب، و احمد ج ۳ ص ۸۶۔

بین کل اذانین صلوة

اذان اور اقامت کے درمیان کا وقت چونکہ بابرکت اور فضیلت کا ہے ، اور اس وقت دعا رد نہیں ہوتی ، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت نوافل پڑھنے کی ترغیب دلائی ہے ۔

اس حدیث کے عموم کے پیش نظر امام احمد اور امام اسحاق کا مسلک یہ ہے کہ مغرب میں بھی اذان اور اقامت کے درمیان دو رکعت نفل پڑھنا مستحب ہے ۔

جبکہ امام ابوحنیفہ ، امام مالک اور امام شافعی قبل المغرب استحباب رکعتین کے قائل نہیں ہیں (۵)۔

ان حضرات کا استدلال حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے اور اس میں مغرب کا استثنیٰ مذکور ہے ، وہ روایت اس طرح ہے ” قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ان عند کل اذانین رکعتین ما خلا صلوة المغرب “ (۶)۔

نیز خلفاء راشدین اور جمہور صحابہ رکعتین قبل المغرب نہیں پڑھتے تھے ، چنانچہ اس کی تائید ابو داؤد کی اس روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے کسی نے رکعتین قبل المغرب کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا : ” ما، ایت احدا علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلیہما “ (۷)۔

ایسے ہی حضرت ابراہیم نخعی کی روایت ہے ، ” عن حماد قال : سالت ابراہیم عن الصلوة قبل

المغرب فتنہانی عنہا وقال : ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابابکر و عمر لم یصلوها “ (۸)۔

اس لیے کہا جائے گا کہ رکعتین قبل المغرب مستحب نہیں ہے ، ورنہ کبار صحابہ ان کو ترک نہ فرماتے ۔



(۵) التعلیق الصبیح، ج ۱، ص ۲۹۶۔

(۶) دارقطنی، ج ۱، ص ۲۹۳۔

(۷) ابو داؤد، ج ۱، ص ۱۸۲۔

(۸) التعلیق جامع المساند، ج ۱، ص ۳۰۳۔

الفصل الثانی

﴿عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْإِمَامُ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنُ مُؤْتَمِنٌ اللَّهُمَّ ارشِدِ الْأئِمَّةَ وَأَغْفِرْ لِلْمُؤَذِّنِينَ رَوَاهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالشَّافِعِيُّ وَفِي أُخْرَى لَهُ بِالْفَتْحِ الْمَصَابِيحُ (۹)﴾

”سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: امام ضامن ہوتا ہے، اور مؤذن امانت دار ہوتا ہے، (پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دعا فرمائی) اے اللہ! ایموں کو ہدایت دے اور مؤذنین کو بخش دے۔“

الامام ضامن

امام کے ضامن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ امام مقتدیوں کی قراءت اور قیام کا جگہ مقتدی رکوع میں امام کے ساتھ شامل ہو جانے تکفل ہوتا ہے، نیز نماز کے دوسرے ارکان اور رکعتوں کی تعداد کا محافظ ہوتا ہے۔ حنفیہ نے اس جملہ سے ترک قراءت خلف الامام پر استدلال کیا ہے، کیونکہ امام جب مقتدیوں کی طرف سے قراءت کا کنیل ہے تو اس کا تقاضا ہے کہ مقتدی قراءت نہ کریں۔

والمؤذن مؤتمن

اور مؤذن کے امین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ لوگ نماز کے اوقات اور انظارِ صوم کے سلسلہ میں اس کی اذان پر اعتماد کرتے ہیں، اسی لیے ان اوقات کے سلسلہ میں اسے چاہیے کہ کامل دیانت سے کام لے اور غفلت کا شکار نہ ہو، اسی طرح مؤذن منارے پر کھڑا ہو کر اذان کہے گا تو اس کو لوگوں کے گھروں میں نہیں جھانکنا چاہیے عورات الناس کے سلسلہ میں امانت کا لحاظ رکھنا چاہیے۔

(۹) الحدیث احسن الترمذی ج ۱ ص ۵۱، ابواب الصلوٰۃ، باب ما جاء من الامام ضامن والمؤذن مؤتمن، ابو داؤد ج ۱ ص ۶۶، ص ۶۷، ص ۶۸

الصلوٰۃ، باب ما يجب على المؤذن من تعاهد الوقت، واحمد ج ۲ ص ۲۲۲۔

باب فيه فصلان

الفصل الاول

﴿ عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن بلالاً يُنادي بليل فكلوا واشربوا حتى يُنادي ابن أم مكتوم قال وكان ابن أم مكتوم رجلاً أعمى لا يُنادي حتى يُقال له أصبحت متفق عليه (۱۰) ﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بلال ثرات سے اذان دیتے ہیں لہذا تم اس وقت تک کھاتے پیتے رہو جب تک کہ ابن ام مکتوم اذان دے ، حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ ابن ام مکتوم ایک نابینا آدمی تھے ، جب تک ان سے کوئی یہ نہ کہتا تھا کہ ”تم نے صبح کر دی ، تم نے صبح کر دی“ وہ اذان نہ کہتے تھے“

اذان قبل الوقت

صلوات خمسہ کے لیے فجر کے علاوہ اذان قبل الوقت بالاتفاق ناجائز ہے ، البتہ اذان فجر میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اذان فجر قبل از وقت جائز ہے ، اعادہ کی حاجت نہیں ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ ، امام محمد اور سفیان ثوری رحمہم اللہ کے نزدیک مثل دوسرے اوقات کے فجر میں

(۱۰) الحدیث احمر حہ البخاری: ح ۱ ص ۸۶ فی کتاب الاذان ، باب اذان الاعمی اذا کان لہ من یحبرہ ، ومسلم: ح ۱ ص ۳۳۹ فی کتاب الصیام ، باب بیان ان الدحول فی الصوم یحصل بطلوع الفجر ، والترمذی: ح ۱ ص ۵۰ فی ابواب الصلوة ، باب ما جاء فی الاذان باللیل ، والنسائی: ح ۱ ص ۱۰۵ فی کتاب الاذان ، باب المؤذنان للمسجد الواحد ، وما لک: ۵۸ ، کتاب الصلوة ، باب قدر السجود من النداء ، واحمد: ح ۲ ص ۵۷۹۔

بھی قبل از وقت اذان دینا ناجائز ہے، اور اگر قبل از وقت اذان دنے دی تو اعادہ واجب ہے (۱۱)۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا استدلال اسی باب کی پہلی روایت سے ہے ”عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان بلالاً ينادي بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن ام مكتوم، قال: وكان ابن ام مكتوم رجلاً أعمى لا ينادي حتى يقال له اصبحت اصبحت“۔

ایسے ہی ان کا استدلال اسی باب کی دوسری روایت سے بھی ہے: عن سمرة بن جندب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يمنعكم من سحوركم اذان بلال ولا الفجر المستطيل ولكن الفجر المستطير في الافق۔

ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوا کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ طلوع فجر سے پہلے ہی اذان دیا کرتے تھے، لہذا فجر کی اذان قبل از وقت جائز ہونی چاہیے۔

حفیہ کے دلائل

امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا استدلال درج ذیل روایات سے ہے:

① عن بلال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له: لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه عرضاً (۱۲)

② عن ابن عمر، ان بلالاً أذن قبل طلوع الفجر فامر به النبي صلى الله عليه وسلم ان يرجع فينادي الا ان العبد قد نام (۱۳)۔

③ عن حفصة بنت عمر: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا اذن المؤذن بالفجر قام فصلى ركعتي الفجر ثم خرج الى المسجد وخرم الطعام وكان لا يؤذن حتى يصبح (۱۴)۔

④ عن عائشة قالت: ما كانوا يؤذنون حتى ينفجر الفجر (۱۵)۔

(۱۱) دیکھیے المجموع شرح المذب: ج ۳ ص ۸۹۔

(۱۲) الوداود: ج ۱ ص ۶۹۔

(۱۳) الوداود: ج ۱ ص ۶۹۔

(۱۴) طحاوی: ج ۱ ص ۹۶۔ باب التاذین للفجر ای وقت ہو بعد طلوع الفجر او قبل ذلک۔

(۱۵) مصنف ابن ابی شیبہ: ج ۱ ص ۲۱۲۔

۵ عن عطاء بن ابی مجذورة، انه اذن لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بى بكر وعمر فكان لا يؤذن حتى يطلع الفجر (۱۶)۔

۱ عن ابراهيم النخعي قال: كانوا اذا اذن المؤذن بليل اتوه فقالوا: اتق الله واعد اذانك (۱۶)۔

۲ طحاوی میں ہے: عن ابراهيم: قال شيعنا علقمة الى مكة فخرج بليل فسمع مؤذنا يؤذن بليل فقال: اما هذا فقد خالف سنة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كان نائما كان خيرا لانه فاذا طلع الفجر اذن (۱۸)

۸ قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ اذان دخول وقت کے بعد دی جائے، کیونکہ اذان ہوتی ہے اعلام وقت کے لیے اور وقت کا اعلام اسی وقت ہوگا کہ جب وقت داخل ہو چکا ہو، چنانچہ دوسرے اوقات میں اسی پر اتفاق ہے، لہذا وقت فجر میں بھی یہی ہونا چاہیے، بالخصوص جبکہ فجر کا وقت اس طرح کا ہے کہ اس کی آمد کا علم ہر شخص کو آسانی سے نہیں ہوتا، تو اس میں زیادہ اہتمام کی ضرورت ہے، ورنہ بجائے اعلام کے ابہام لازم آئے گا۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کے دلائل کے جوابات

۱ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت خود اس پر شاہد ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا قبل الفجر اذان دینا رمضان کے ساتھ مخصوص تھا، ”ان بلالا ینادی بلیل فکلوا واشربوا حتی ینادی ابن ام مکتوم“ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلالؓ کی اذان صلوٰۃ فجر کے لیے نہیں بلکہ وقت سحر کی اطلاع کرنے کے لیے ہوتی تھی، چنانچہ بخاری کی روایت اس کی واضح دلیل ہے: ”عن عبداللہ بن مسعود“ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یمنعن احدکم او احدا منکم اذان بلال من سحوره فانه یؤذن او ینادی بلیل لیرجع قائمکم ولینبہ نائمکم“ (۱۹)۔

اس روایت میں تصریح ہے کہ اذان بلالؓ بتہجد ادا کرنے والوں کو اکل سحر کے لیے اور سونے والوں کو بیدار ہونے کے لیے خبردار کرنے کے واسطے ہوتی تھی، لہذا اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔

یہاں یہ سوال کہ کیا اذان بغیر صلوٰۃ کے مشروع ہے؟ اول تو حدیث کی تصریح ”فانه یؤذن بلیل لیرجع

(۱۶) مصنف ابن ابی شیبہ: حواہ: ۱۱۱۔

(۱۷) مصنف عبدالرزاق: ج ۱ ص ۲۹۱۔

(۱۸) طحاوی: ج ۱ ص ۹۸۔

(۱۹) بخاری: ج ۱ ص ۸۶۔

قائمکم ولینبہنا تمکم“ کے بعد یہ سوال پیدا ہی نہیں ہونا چاہیے، نیز مزید تسلی کے لیے اذان فی اذان المولود کو دیکھ لیجئے کہ بالاتفاق مشروع ہے، حالانکہ وہاں کوئی نماز نہیں ہے، اس لیے حضرت بلالؓ کی اذانِ سحری میں بھی کوئی اشکال نہیں ہونا چاہیے۔

❶ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا قبل الفجر رات میں اذان دینا بالقصد نہ ہوتا تھا، بلکہ اندازہ کی غلطی سے ایسا ہوتا تھا، حدیث کا اخیر جز ”وکان ابن ام مکتوم رجلاً اعمی لا ینادی حتی یقال لہ اصبحت اصبحت“ اس پر دال ہے کہ ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ ایمان ہونے کی وجہ سے دوسروں کی خبر پر اعتماد کرتے تھے اور قبل الوقت اذان نہیں دیتے تھے، اس کے برعکس حضرت بلال رضی اللہ عنہ دینا تھے لیکن ان کو اندازہ میں غلطی ہوتی اور وہ اسی غلط اندازہ کی بنیاد پر قبل از فجر اذان دے دیتے تھے، چنانچہ طحاوی کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے: عن انس قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یغرنکم اذان بلال فان فی بصرہ شیئاً“ (۲۰) بلال رضی اللہ عنہ کی نگاہ میں کچھ ضعف پیدا ہو گیا ہے، اس لیے تم ان کے قبل الوقت اذان دینے سے دھوکہ مت کھانا، ایسے ہی ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: ”ان بلالاً ان قبل طلوع الفجر فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یرجع الا ان العبد قد نام“ (۲۱)۔

قبل از وقت اذان دینے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم دیا کہ جاؤ اور یہ اعلان کرو کہ مجھ سے وقت اذان کے سلسلہ میں سہو ہو گیا ہے، ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوا کہ مقصود اذان باللیل نہ تھی۔ بظاہر ان دونوں جوابوں میں تضاد معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا حل یہ ہے کہ وہ جو قصداً اذان دیتے تھے جس کا ذکر جواب اول میں ہوا، وہ رمضان کا واقعہ ہے، اور یہ جو غلطی سے اذان دی جس کا ذکر جواب ثانی میں ہے، یہ غیر رمضان کا واقعہ ہے لہذا ان دونوں میں تعارض باقی نہیں رہا۔

❷ تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ روایت اباحت اور جواز پر دلالت کرتی ہے، اور حنفیہ نے جو دلائل پیش کیے ہیں وہ اذان قبل از وقت کی ممانعت پر دلالت کرتے ہیں، اس لیے محرم کو بمقابلہ میح کے ترجیح ہوگی، بالخصوص جبکہ قیاس بھی اس کی تائید کرتا ہے۔

❸ اور چوتھا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض مان لیا جائے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے قبل از وقت اذان دی اور وہ اذان بالقصد لصلوٰۃ الفجر تھی، تب بھی اس سے ائمہ ثلاثہ کا استدلال درست اور تام نہیں ہے، اس لیے کہ ائمہ ثلاثہ اعادۃ اذان کے قائل نہیں ہیں، اور ”حتی ینادی ابن ام مکتوم“ دال علی الاعادہ ہے، اعادہ کے قائل حنفیہ ہیں، اس لیے اگر تائید ہو بھی تو حنفیہ کی ہوگی۔

یہی جوابات حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کی روایت کے بھی ہیں۔



❀ وعن ❀ مالك بن الحويرث قال أنبت النبي صلى الله عليه وسلم أنا وابن عمي
لي فقال إذا سافرنا فاذنا وأقيما وليومكما أكبر كما رواه البخاري (۲۲)

”حضرت مالک بن حویرث رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں اور میرے چچا کے صاحبزادے (ہم دونوں) سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ جب تم سفر میں جاؤ تو (نماز کے لیے) اذان اور تکبیر کما کرو اور تم میں سے جو بڑا ہو وہ امامت کرے۔“

سفر میں اذان کا حکم

اذان فی السفر مستحب ہے، چونکہ اذان کا مقصد دعوت الی الصلوة ہے، اور صحراء میں بالعموم انسان موجود نہیں ہوتے جن کو دعوت دی جائے، اس لیے بغیر اذان نماز پڑھنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔

فاذناواقیما

”فاذناواقیما“ میں صیغہ شنیہ اختیار کیا گیا ہے، حالانکہ ایک ہی شخص اذان دے گا اور ایک ہی اقامت کے گا، تو اس بارے میں یہ کہیے کہ صیغہ شنیہ اختیار کرنے میں اس طرف اشارہ فرمایا گیا ہے کہ چونکہ اذان اور

(۲۲) الحدیث اخر حد البخاری: ج ۱، ص ۸۶-۸۸ فی کتاب الاذان، باب من قال لیؤذن فی السفر مؤذن واحد، و باب الاذان للمسافر اذا کانوا جماعة و ص ۹۰، باب اثنان فما فوقهما جماعة و ص ۹۳-۹۵، باب اذا استوا فی القراءة فلیؤمهم اکرهم، و ص ۱۱۳، باب المکثبین السجدتین و ص ۳۹۹، فی کتاب الجهاد، باب سفر الاثنین، و ج ۲، ص ۸۸۹، فی کتاب الادب، باب رحمة الناس و السهائم، و ج ۲، ص ۱۰۶۶، فی کتاب اخبار الاحاد، باب ما جاء فی احازة خیر الواحد الصدوق، و مسلم: ج ۱، ص ۲۳۶، فی کتاب الماحذ، باب من احق بالامامة، و الترمذی: ج ۱، ص ۵۰، فی ابواب الصلوة، باب ما جاء فی الاذان فی السفر، و ابوداود: ج ۱، ص ۸۶، فی کتاب الصلوة، باب من احق بالامامة، و النسائی: ج ۱، ص ۱۲۶، فی کتاب الامامة، باب تقدیم ذوی السن و ان ما جاء: ص ۶۹، فی کتاب الصلوة، ابواب اقامة الصلوات و السنه فیها، باب من احق بالامامة و احمد: ج ۵، ص ۵۳۔

اعلم ان البخاری لم يذكر هذا الحديث بلفظ "انبت النبي صلى الله عليه وسلم انا و ابن عمي" مع ان الخطيب التبريزي عزا اليه هذا اللفظ. و الواقع ان اللفظ المذكور انما رواه النسائي و الترمذی، و الحديث قد اخرج احمد و اصحاب الاصول السنة كما سبق تخریجه آنفا۔

اقامت کے لیے کسی وجہ ترجیح کا تلاش کرنا ضروری نہیں ہے، اس لیے ”فاذنا و اقیما، فمن شاء منکما فلیؤذن ومن شاء منکما فلیقم“ کے معنی ہونگے، یعنی تم میں سے جو چاہے اذان دے اور جو چاہے اقامت کہے۔

اور یا یہ کہیے کہ ایک مؤذن اور مقیم حقیقتہً ہوگا اور دوسرا چونکہ باعث علی التاؤین والاقامت بنے گا اس لیے اس کو مجازاً مؤذن اور مقیم قرار دیا گیا ہے، لہذا ایک کی طرف اسناد حقیقی ہے اور دوسرے کی طرف مجازی۔

ولیومکما اکبر کما

چونکہ امامت کے لیے وجہ ترجیح کا لحاظ ضروری ہے، اس لیے یہاں اذان اور اقامت کی طرح اختیار نہیں دیا، پھر وجہ ترجیح علم، قراءت اور تقویٰ وغیرہ کو نہیں بنایا گیا، بلکہ کبر سن کو وجہ ترجیح قرار دیا گیا حالانکہ یہ دوسرے امور ترجیح کے لیے مقدم ہیں، تو اس کی وجہ بظاہر اس کے سوا اور کچھ معلوم نہیں ہوتی کہ یہ دونوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک ساتھ حاضر ہونے اور ایک مدت تک برابر مقیم رہے، اس لیے علم، قراءت اور تقویٰ میں ان کا درجہ برابر تھا، لہذا کبر سن کا اعتبار بر محل ہے، اور فقہاء کے اصول میں اس حدیث سے کوئی وجہ مخالفت نہیں پائی جاتی۔



باب المساجد ومواضع الصلوة

الفصل الاول

﴿عَنْ أَبِي عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبَيْتَ دَعَا فِي نَوَاحِيهِ
كَلِمًا أَوْ لَمْ يُصَلِّ حَتَّى خَرَجَ مِنْهُ فَلَمَّا خَرَجَ رَكَعَ رَكْعَتَيْنِ فِي قَبْلِ الْكَعْبَةِ وَقَالَ هَذِهِ
الْبَيْتَةُ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَرَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْهُ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ (۱)﴾

”حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ (فتح مکہ کے دن) جب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بیت اللہ میں داخل ہوئے تو اس کے چاروں کونوں میں جا کر دعا کی اور بغیر نماز پڑھے باہر نکل آئے، پھر باہر آ کر کعبہ کے سامنے آپ نے دو رکعت نماز پڑھی اور فرمایا یہی قبلہ ہے۔“

احادیث میں تعارض اور اس کا حل

حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت جو درحقیقت حضرت اسامہ بن زیدؓ سے مروی ہے جیسا کہ صحیح مسلم

(۱) الحدیث احزاب المغازی، ج ۱، ص ۵۶، کتاب الصلوة، باب قول اللہ عزوجل واتحدوا من مقام ابراہیم مصلی، ج ۱، ص ۲۱۸، فی کتاب المساک، باب من کبر فی نواحي الکعبة، ج ۱، ص ۳۶۳، فی کتاب الانبیاء، باب قول اللہ عزوجل واتخذ اللہ ابراہیم خلیلاً، ج ۲، ص ۶۱۳، فی کتاب المغازی، باب ابن رکر السی صلی اللہ علیہ وسلم الیایة یوم الفتح، ج ۱، ص ۳۲۹، فی کتاب الحج، باب استحباب دخول الکعبة للحاج و غیرہ، والسان، ج ۲، ص ۳۵، فی کتاب مناسک الحج، باب مواضع الصلوة من الکعبة۔

میں ”عن ابن عباس عن اسامة بن زيد“ کی تصریح موجود ہے ، اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے خانہ کعبہ میں نماز ادا نہیں کی ، اور ڈومزی روایت حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے منقول ہے ، اس میں حضرت بلال بن رباحؓ کے حوالہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خانہ کعبہ میں نماز پڑھنا مذکور ہے ، تو حضرت اسامہؓ اور حضرت بلالؓ کے بیان میں تضاد پایا جاتا ہے ، چونکہ حضرت بلالؓ کی روایت مثبت ہے اس لیے محدثین نے اسی کو ترجیح دی ہے ، اسی لیے اہل صلوٰۃ نافلہ بیت اللہ کے اندر ادا کرنا بالاتفاق جائز ہے (۲)۔

بیت اللہ کے اندر فرض نماز کا حکم

البتہ صلوٰۃ فریضہ کے بارے میں اختلاف ہے ، چنانچہ امام مالک اور امام احمد رحمہما اللہ بیت اللہ کے اندر فرض نماز ادا کرنے کی اجازت نہیں دیتے ، جبکہ دوسرے جمہور فقہاء کرام کے یہاں جائز ہے (۳)۔ مالکیہ اور حنبلیہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت ”فَوَلُّوْا وُجُوْكُمْ شَطْرَ“ (۴) سے ہے ، آیت کا مقصد یہ ہے کہ بیت اللہ کا استقبال کیا جائے اور داخل بیت نماز پڑھنے میں اگر ایک سمت کا استقبال ہوتا ہے تو دوسری سمت کا استنبار بھی یقیناً پایا جاتا ہے ، اور حدیث سے یہ ثابت نہیں کہ آپ نے بیت اللہ میں فرض نماز ادا کی ہو ، اس لیے فرض نماز کی اجازت نہیں ہوگی ، نفل نماز اول تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے ، پھر نفل کے باب میں اس طرح کا توسع جس کی فرض کے اندر گنجائش نہ ہو روا رکھا جاسکتا ہے ، چنانچہ نفل نماز بیٹھ کر اور دابہ پر بھی پڑھ سکتے ہیں جبکہ فرض میں اتنی وسعت نہیں ہے ، لہذا فرض کو نفل پر بھی قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

جمہور کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے ”وَعَهْدْنَا لِلَّذِي ابْرَاهِيْمَ وَاسْمٰعِيْلَ اَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِيْنَ وَالْعَاكِفِيْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُوْدِ“ (۵) حق تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ و حضرت اسماعیلؑ علیہما السلام کو طواف کرنے والوں ، اعکاف کرنے والوں اور نماز پڑھنے والوں کے لیے بیت اللہ کو پاک رکھنے کا حکم دیا ہے ، اور اس میں مطلق صلوٰۃ کا ذکر ہے ، اس لیے اس آیت سے صلوٰۃ فریضہ اور نافلہ دونوں کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

(۲) قال القاری رحمہ اللہ فی المرقاة ج ۲ ص ۱۸۳۔ و جیکی عن مجملین جریرانہ لا یجوز الفرض والنفل لحدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما

قلت فی استدلالہ نظر لانہ لا یلزم من عدم الصلوٰۃ عدم الجواز۔

(۳) دیکھیے مرقاة ، توالہ باب۔

(۴) سورۃ البقرہ ، آیت ۱۴۳۔

(۵) سورۃ البقرہ ، آیت ۱۲۵۔

نیز خارج از کعبہ صحت صلوٰۃ کے لیے استقبالِ قبلہ میں استیعاب شرط نہیں ہے، اور داخل کعبہ میں چونکہ من وجہ استقبالِ قبلہ مستحق ہے، اس لیے داخل کعبہ میں بھی بحت صلوٰۃ کا حکم ہونا چاہیے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ”فولوا وجوهکم شطرہ“ میں یہ حکم ان لوگوں کے لیے ہے جو حرم سے باہر رہتے ہیں، نیز اگر داخل کعبہ میں بھی نماز پڑھی جائے تب بھی منہ قبلہ ہی کی جانب ہوتا ہے، اور جیسا کہ ابھی کہا گیا کہ استقبالِ قبلہ میں استیعاب شرط نہیں ہے، لہذا من وجہ استیعاب کی وجہ سے کوئی حرج نہ ہوگا۔

باقی فرض کو نفل پر قیاس نہیں کیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس سے نہیں، بلکہ فرض کا جواز قرآن مجید کی اسی آیت ”وعہدنا الی ابراہیم“ کے اطلاق سے ثابت ہوتا ہے۔

فی قبل الکعبۃ

قبل الکعبہ سے مراد سامنے کا وہ حصہ ہے جو دروازہ کی جانب ہے، کعبہ کو کعبہ یا تو اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ مکعب یعنی مربع ہے، یا پھر یہ کعب سے ماخوذ ہے جس کے معنی علو اور ارتفاع کے ہیں تو بطور تفاؤل کے کہ وہ ہمیشہ سر بلند اور مرتفع رہے، کعبہ نام رکھ دیا گیا، اور یا یہ جگہ ماحول کے مقابلے میں اونچی تھی اس لیے کعبہ کا اطلاق ہوا۔

وقال: هذه القبلة

اس کا مطلب یا یہ ہے کہ تاقیامت یہی بیت اللہ قبلہ رہے گا اور کوئی دوسرا قبلہ اس کے لیے ناخ نہ ہوگا اور یا یوں کہیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باب کی جانب اشارہ فرما کر طریق مسنون کی تعلیم فرمائی اور یہ بتلایا کہ اس جانب میں امام کے لیے کھڑے ہو کر جماعت کرانا اولیٰ اور افضل ہے، اگرچہ دوسری ہر ایک جانب میں بھی کھڑا ہونا جائز ہے (۶)۔



﴿ وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام متفق عليه (۴) ﴾

”سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کہ میری اس مسجد (یعنی مسجد نبوی) میں نماز پڑھنا دوسری مسجدوں میں ہزار نمازیں پڑھنے سے بہتر ہے، سوائے مسجد حرام کے۔“
یہاں پر اسم اور اشارہ دونوں جمع ہیں، اسی بنیاد پر کہ اسم کو اغلب قرار دیا جائے یا اشارہ کو اغلب قرار دیا جائے علماء میں اختلاف ہو گیا ہے کہ آیا مسجد نبوی کی وہ حدود جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تھیں صرف ان کی خصوصیت ہے اور ”خیر من الف صلوة فیما سواہ“ کی فضیلت اسی خطہ ارض کے لیے مخصوص ہے جس کو مشار الیہ قرار دیا گیا ہے، یا خلفاء راشدین کے زمانہ میں اور بعد میں جو اضافے ہوئے ہیں جس پر مسجد نبوی کا اسم اسی طرح صادق ہے جس طرح آپ کے زمانہ کی مسجد پر صادق تھا، وہ اسی فضیلت میں شامل ہیں۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اشارہ کو اغلب کہا ہے، اس لیے ان کی رائے یہ ہے کہ یہ فضیلت صرف اسی خطہ ارض کے ساتھ خاص ہے جو آپ کے زمانے میں بشکل مسجد موجود تھا، بعد کے اضافے اس میں شامل نہیں ہوں گے۔

اور حنفیہ کے یہاں چونکہ اغلب اسم ہے لہذا مع اضافات جس قدر بھی مسجد نبوی کا مسیٰ ہے وہ سب اس فضیلت میں شامل ہوں گے، لیکن یہ اختلاف مسجد نبوی کے متعلق تو ہے، مسجد حرام کے متعلق نہیں چونکہ وہاں صرف اسم مذکور ہے، اشارہ مذکور نہیں (۸)۔



(۶) الحدیث اخرجه البخاری: ج ۱، ص ۱۵۹، فی کتاب التہجد، باب فضل الصلوٰۃ فی مسجد مکة و المدینة، و مسلم: ج ۱، ص ۴۳۶، فی کتاب النہج، باب فضل الصلوٰۃ بمسجدی مکة و المدینة، و الترمذی: ج ۱، ص ۶۴، فی ابواب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی ای المساجد افضل، و النسائی: ج ۱، ص ۱۱۳، فی کتاب المساجد، باب فضل مسجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم و الصلاة فیہ، و ابن ماجہ: ص ۱۰۱، فی کتاب الصلوٰۃ، باب ماجاء فی فضل الصلوٰۃ فی المسجد الحرام و مسجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، و مالک: ص ۱۸۳، فی کتاب القبلة، باب ماجاء فی مسجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۸) رکعہ عمدۃ القاری: ج ۴، ص ۲۵۶۔

﴿ وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا نُشَدُّ
الرَّحَالَ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى وَمَسْجِدِي هَذَا مَتَّفِقٌ
عَلَيْهِ (۹) ﴾

”سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تین مسجدوں کے علاوہ تم اپنے کجاووں کو نہ باندھو (یعنی سفر نہ کرو) مسجد حرام، مسجد اقصیٰ (یعنی بیت المقدس) اور میری یہ مسجد (یعنی مسجد نبوی)۔“

لاتشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد

اس حدیث میں نہایت بلیغ انداز میں مساجد ثلاثہ کے علاوہ دیگر مساجد کی طرف سفر سے منع کیا گیا ہے، اول تو نہی کو بصورت اخبار ذکر فرمایا، یعنی صرف انہی مساجد ثلاثہ کی طرف رخت سفر باندھنا چاہیے، کیونکہ جو فضائل اور خصائص ان کو حاصل ہیں وہ کسی دوسری مسجد کو حاصل نہیں، چنانچہ بیت اللہ جو تمام مسلمانوں کا قبلہ ہے، اس کی شرافت اور عظمت کسی پر محقق نہیں، مسجد اقصیٰ جو اہم سابقہ کا قبلہ رہی ہے اور جس کی تعمیر کرنے والے حضرت سلیمان علیہ السلام ہیں، اور مسجد نبوی جس کی بنیاد خیر البریہ سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھی ہے، ان دونوں کی فضیلت بھی ظاہر ہے۔

اور دوسرے یہ کہ ”لاتسافروا“ یا ”لا ینبغی السفر“ کے بجائے ”لاتشد الرحال“ فرمایا گیا، شدہ حال سفر کی تمہید اور اس کی تیاری کی ایک علامت ہے، سفر سے منع کرنے کے بجائے اس کی تیاری اور تمہید سے بھی منع کیا گیا ہے، لیکن یہ واضح رہے کہ اس ممانعت میں زیارت قبور صلحاء و اولیاء داخل نہیں، صرف مساجد کا سفر مراد ہے، چنانچہ بہت سارے علماء محققین کی یہی رائے ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ان لوگوں کی تردید کرتے ہوئے جو اس حدیث سے زیارت قبور

(۹) الحدیث اخر حدیثی: ج ۱ ص ۱۵۹ فی کتاب التہجد، باب مسجد بیت المقدس، و ص ۲۵۰ فی کتاب المناسک، باب حج النساء، و ص ۲۶۶-۲۶۸ فی کتاب الصوم، باب صوم یوم النحر، و مسلم: ج ۱ ص ۳۳۲ فی کتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم الی حج وغیرہ، و الترمذی: ج ۱ ص ۴۳-۴۵ فی ابواب الصلوة، باب ما جاء فی ای المساجد افضل، و ابن ماجہ: ص ۱۰۱ فی کتاب الصلوة، باب ما جاء فی الصلوة فی مسجد بیت المقدس۔

اوپاء کی ممانعت ثابت کرتے ہیں، فرمایا ہے کہ "لائشد الرحال الی ثلاثہ مساجد" میں مستثنیٰ منہ محذوف ہے، اب وہ یا عام ہے یا خاص، اگر عام ہے تو معنی ہوگے "لائشد الرحال الی مکان فی ای امرکان الی ثلاثہ" اور اس وقت تجارت کے لیے، تحصیل علم کے لیے، زیارت اخوان کے لیے غرضیکہ کوئی بھی سفر ہو بر ایک کی ممانعت لازم آنے گی، حالانکہ اس کا کوئی قابل نہیں، لہذا مستثنیٰ منہ خاص ہوگا، اور خاص ہونے کے وقت اس کی ضرورت ہے کہ اس کی مستثنیٰ سے مناسبت ہو، اور چونکہ مستثنیٰ مساجد ثلاثہ میں لہذا مستثنیٰ منہ بھی مسجد کو قرار دیا جائے گا اور معنی ہوگے، "لائشد الرحال الی مسجد للصلوة فیہ الی ثلاثہ" اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ مساجد ثلاثہ میں چونکہ وجہ فضیلت موجود ہیں اس لیے ان کی طرف سفر کرنے میں کوئی ممانعت نہیں، برخلاف ان کے ماسوا دیگر مساجد کے کہ ان میں کوئی زائد فضیلت موجود نہیں ہے، سب برابر ہیں، اس لیے ان میں ایک کو چھوڑ کر دوسری مسجد کی طرف سفر کی اجازت نہ ہوگی۔ (۱۰)

علامہ سبکی کبیر رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

علامہ سبکی کبیر رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ حدیث میں مساجد ثلاثہ کی ذاتی فضیلت کو بیان کیا گیا ہے، ان کے علاوہ اور کسی قطعہ ارض کو ذاتی فضیلت حاصل نہیں، ذاتی فضیلت سے مراد یہ ہے کہ وہ از روئے شرع ثابت ہو اور اس پر کوئی حکم شرعی مرتب ہو، لہذا اگر مساجد ثلاثہ کے ماسوا کی طرف سفر کیا جائے تو وہ سفر اس قطعہ ارض کی ذاتی فضیلت کی وجہ سے نہ ہوگا، بلکہ جماد کے لیے زیارت اخوان کے لیے یا تحصیل علم یا ان کے علاوہ اور دوسرے مندوبات اور مباحات کے لیے ہوگا، بعض حضرات پر یہ معاملہ مشتبہ ہو گیا ہے، اور وہ ان دونوں میں فرق نہ کر سکے، لہذا انہوں نے مساجد ثلاثہ کے علاوہ کے لیے شدہ حال کو ممنوع قرار دیا، لیکن یہ غلط ہے، ایک تو اسی وجہ سے کہ مساجد ثلاثہ کے علاوہ کے لیے شدہ حال اس جگہ کی ذاتی فضیلت کی وجہ سے نہیں ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ ضروری ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہو، لہذا حدیث کے معنی ہوگے، "لائشد الرحال الی مسجد من المساجد او الی مکان من الامکنۃ لاجل ذلک مکان الی ثلاثہ المذكورہ" لہذا جماد کے لیے یا تحصیل علم کے لیے زیارت قبور وغیرہ کے لیے سفر اس جگہ کی ذاتی فضیلت کی وجہ سے نہ ہوگا، بلکہ صاحب مکان اور ان امور کے لیے ہوگا۔ (۱۱)

(۱۰) دہلیہ فتح الباری: ج ۲، ص ۶۶۔

(۱۱) دہلیہ فتح الباری: ج ۲، ص ۶۶۔

شیخ زین الدین عراقی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

حافظ عراقی نے اسی حدیث پر بحث کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ اس حدیث کا بہترین محل یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ اس میں صرف مساجد کا حکم بیان کیا گیا ہے، یعنی مساجد ثلاثہ کے علاوہ دیگر مساجد کی طرف سفر کی ممانعت کی گئی ہے، چونکہ دوسری تمام مساجد مساوی ہیں، اس لیے ایک مسجد کو چھوڑ کر دوسری مسجد کی طرف سفر کرنا بلا کسی وجہ تریح کے ہوتا ہے، اس لیے اجازت نہ ہوگی، البتہ مساجد کے علاوہ دوسرے تمام اسفار خواہ تجارت کے لیے سفر ہو یا تحصیل علم کے لیے ہو یا زیارتِ اخوان کے لیے ہو یا تفریح کے لیے وہ اس ممانعت میں داخل نہیں۔ (۱۲)

چنانچہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے مسند میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينبغي للمطى يشدر حاله الى مسجد بيتغى فيه الصلوة غير المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدى هذا۔ (۱۳)"
یہ روایت فیصلہ کن ہے، کیونکہ اس میں مستثنیٰ منہ مسجد ہی کو بنایا گیا ہے، لہذا یہ کہنا کہ زیارتِ قبور کے لیے سفر ناجائز ہے، درست نہیں۔

حجۃ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی زیارتِ قبور صالحین کے لیے سفر کو جائز کہا ہے، اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ولا تقولوا هجرا" (۱۴) سے زیارتِ قبور کا مامور بہ ہونا بیان کیا ہے، اور کہا ہے کہ "لا تشد الرحال" والی روایت سے دیگر مساجد کی طرف سفر کی ممانعت مقصود ہے اور جن لوگوں نے شدِ رحال والی روایت سے زیارتِ قبور کی ممانعت ثابت کی ہے ان کا استدلال درست نہیں چونکہ ہر شہر میں مسجد ہوتی ہے اور ان تین مساجد کے علاوہ باقی سب مساجد برابر ہیں، اس لیے ایک مسجد کو چھوڑ کر دوسری مسجد کی طرف سفر کرنا غیر معقول ہے، اس لیے اس کی ممانعت کی گئی، باقی مشاہد اور مزارات سب یکساں نہیں، بلکہ حق تعالیٰ کے یہاں ان کے مراتب مقبولیت جس طرح مختلف ہیں

(۱۲) دیکھیے عمدۃ القاری: ج ۶، ص ۲۵۳۔

(۱۳) رواہ احمد فی مسندہ ج ۳، ص ۶۳۔ من طریق شہر بن حوشب، وقال الشيخ بدر الدين العيني رحمه الله "في العمدة" ج ۶، ص ۲۵۳۔ اسنادہ حسن وشہر بن حوشب وثقہ جماعة من الائمة۔

(۱۴) هذا الحديث رواه احمد في مسنده ج ۵، ص ۳۶۱۔ من حديث بريرة رضي الله عنه۔

اسی طرح ان کی زیارت کی برکات بھی مختلف ہوتی ہیں، اس لیے ان کی طرف سفر کی اجازت دی جائے گی، ہاں اگر کوئی شخص ایسی جگہ رہتا ہے کہ وہاں کوئی مسجد موجود نہیں تو نہ صرف یہ کہ اس کے لیے مسجد کی طرف سفر کرنا جائز ہے بلکہ بالکل ایسے مکان کی طرف منتقل ہونا بھی جائز ہے جہاں مسجد موجود ہو۔

اس کے بعد امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کاش یہ مانع اس میں غور کرتا کہ کیا حضرت ابراہیم علیہ السلام، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت یحییٰ علیہ السلام اور دوسرے انبیاء علیہم السلام کی قبور کی زیارت کے لیے بھی سفر ناجائز ہے، ظاہر ہے کہ اس کو ناجائز کہنا تو بہت ہی مشکل ہے، اس لیے جائز ہی کہا جائے گا اور جب قبور انبیاء علیہم السلام کی زیارت کے لیے سفر کرنا جائز ہے تو پھر قبور اولیا اور صلحاء کی زیارت کے لیے کیوں سفر ناجائز ہوگا، لہذا جس طرح حالت حیات میں اولیاء اور صلحاء کی زیارت کے لیے سفر جائز ہے اسی طرح بعد الممات ان کے مقابر کے لیے بھی سفر جائز ہے۔ (۱۵)

بہر حال ان علماء راہنہ کی یہ تحقیق ہے اور آج کل اہل نجد نے اس کے برخلاف ایک قدم اور بڑھا رکھا ہے وہ نہ صرف اولیاء اور صلحاء کی قبر کی زیارت کے لیے سفر سے منع کرتے ہیں، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ اقدس کی زیارت کے لیے بھی سفر سے روکتے ہیں، اور خاص طور پر حجاج بیت اللہ کو مکہ معظمہ کے زمانہ قیام میں یہ تلقین کی جاتی ہے کہ سفر مدینہ سے مسجد نبوی کی زیارت کا قصد اور اس میں نماز ادا کرنے کی نیت ہونی چاہیے، روضہ مبارکہ کی زیارت کا قصد نہیں ہونا چاہیے حالانکہ اہل سنت و جماعت کے نزدیک بالاتفاق روضہ اطہر کی زیارت قرنات اور طاعات میں داخل ہے، بلکہ حضرات حفیہ نے تو اس کے لیے سفر کو قریب من الواجب کہا ہے (۱۶)۔

مانعین کا استدلال اسی حدیث ”لا تشد الرحال الا الی ثلاثہ مساجد“ سے ہے، جس کا جواب اوپر تفصیل سے آیا ہے (۱۷)۔

(۱۵) یکھے احیاء العلوم الدین مع شرح اتحاف السادة المتقین ج: ۴، ص: ۲۸۶۔

(۱۶) وقد اختلف المشایخ ہنا فی مسئلۃ اخرى تناسب حدیث الباب، وہی زیارۃ قبرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، قال الشوکانی: فذهب الجمهور الی انها مندوبۃ، وذهب بعض المالکیۃ وبعض الظاہریۃ الی انها واجبۃ، وقالت الحنفیۃ انها قریبۃ من الواجبات، وذهب ابن تیمیۃ الحلبي الی انها غیر مشروعۃ، وتبعہ علی ذلك بعض الحنابلۃ، وروی ذلك عن مالک والجوینی والقاضی عیاض! وقال القاری فی شرح الشفاء: زیارۃ قبرہ صلی اللہ علیہ وسلم سنۃ من سنن المرسلین، مجمع علی کونها سنۃ، ومن ادعی الاجماع النووی وابن الہمام، بل قیل: انها واجبۃ، انتہی! کذا فی اوجز المسالک ج ۲ ص ۲۶۱۔

(۱۷) ولو شئت تفصیل هذه المسئلۃ فارجع الی اوجز المسالک ج: ۲، ص ۲۵۹-۲۶۶۔

﴿ وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي متفق عليه (۱۸) ﴾

”سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، میرے مکان اور میرے منبر کے درمیان جنت کے باغات میں سے ایک باغ ہے، اور میرا منبر میرے حوض (یعنی حوض کوثر) کے اوپر ہے۔“

ما بین بیتی و منبری روضة من رياض الجنة
یہ وہی حصہ ہے، جس کو آج ریاض الجنة کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، مسجد نبوی کے اس حصہ کو خاص علامات کے ذریعہ سے متعین کر دیا گیا ہے، اس حدیث کی تاویل میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔
① بعض حضرات نے فرمایا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مسجد کے اس حصہ میں عبادت روضتہ من ریاض الجنة میں پہنچا دینے کا سبب قریب ہے، جیسا کہ ”ان الجنة تحت ظلال السيوف“ (۱۹) فرما کر آپ نے اس حقیقت کی طرف اشارہ فرمایا کہ جہاد فی سبیل اللہ دخول جنت کے لیے سبب قریب ہے، ایک حدیث میں ہے کہ حضرت جاہم رضی اللہ عنہ جہاد میں جانے کے لیے مشورہ کی غرض سے آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے جب کہ ان کی والدہ کو ان کی خدمت کی ضرورت تھی تو آپ نے فرمایا ”فالزمها فان الجنة تحت رجليها“ (۲۰) اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ ماں کے ساتھ نیکی اور صلہ رحمی دخول جنت کے لیے سبب قریب ہے، ایسے ہی ایک حدیث میں ذکر کے حلقوں کو ریاض الجنة کہا گیا ہے (۲۱)، اس کا بھی یہی مطلب ہے۔

② بعض حضرات نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ اس جگہ میں عبادت کرنا حصول رحمت و سعادت کا ذریعہ ہے، مگر اس توجیہ میں کچھ استبعاد معلوم ہوتا ہے، کیونکہ یہ ثمرہ اور نتیجہ ہر جگہ عبادت پر مرتب ہوتا ہے، ”ما بین البيت والمنبر“ کی اس میں خصوصیت نہیں، ”الا ان يقال انه اشد تأثيرا في حصول الرحمة

(۱۸) الحدیث احرجہ البخاری: ج ۱، ص ۱۵۹، فی کتاب التہجد، باب فضل ما بین القبر والمنبر، و مسلم: ج ۱، ص ۴۳۶، فی کتاب الحج، باب فضل ما بین قبرہ صلی اللہ علیہ وسلم و فضل موضع منبرہ، و الترمذی: ج ۲، ص ۲۲۹، فی ابواب المناقب، باب ما جاء فی فضل المدينة و مالک: ص ۱۸۳، فی کتاب القسلة، باب ما جاء فی مسجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۱۹) المستدرک للحاکم: ج ۲، ص ۶۰۔

(۲۰) نسائی: ج ۲، ص ۵۳۔

(۲۱) دہانچہ ترمذی: ج ۲، ص ۱۹۱۔ میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا مررتہ بریاض الجنة فارتعوا قالوا: و ما ریاض الجنة قال: حلق الذکر۔

والسعادة من مواضع آخر“۔

۱۱ اہل تحقیق کی رائے یہ ہے کہ یہ حدیث بلا تاویل اپنے معنی حقیقی پر مجہول ہے، چنانچہ ابن فرحون اور ابن جوزی رحمہما اللہ نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے یہ نقل کیا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جس طرح دوسرے امکانہ اور مقامات قیامت کے دن ہلاک اور فنا ہو جائیں گے یہ حصہ اس طرح فنا نہ ہوگا، بلکہ اس کو یہاں سے اٹھا کر جنت کے اعلیٰ مقام یعنی فردوس اعلیٰ میں پہنچا دیا جائے گا، اور اس طرح اس کو بقا اور دوام حاصل ہوگا، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اور جمہور محدثین نے اسی قول کو ترجیح دی ہے۔

۱۲ اور ابن ابی حمزہ رحمۃ اللہ علیہ جو کبار علماء مالکیہ میں سے ہیں، فرمانتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ بعینہ یہ جگہ جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہو، جو مسجد نبوی میں اتارا گیا، جس طرح مقام ابراہیم (علیہ السلام) اور حجر اسود جنت سے لائے گئے ہیں، اور جس طرح مقام ابراہیم اور حجر اسود کو دوبارہ جنت میں لے جایا جائے گا، اسی طرح اس قطعہ ارض کو دوبارہ جنت میں لے جایا جائے گا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ”خلیل اللہ“ ہونے کی وجہ سے حجر اسود اور مقام ابراہیم بطور تحفہ عنایت کیا گیا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ”حبیب اللہ“ ہونے کے سبب جنت سے ”روضۃ من ریاض الجنة“ کا تحفہ عطا کیا گیا، جس طرح پتھروں اور باغیچوں میں تفاوت ہے، اسی طرح رتبہ تخلیلیہ اور رتبہ حبیبیہ میں بھی فرق ہے۔

یہاں سوال کہ اگر یہ حصہ ارض حقیقتہً روضۃ من ریاض الجنة ہے، تو پھر اس میں جنت کے خصائص باقی رہنی چاہئیں، مثلاً یہ کہ وہاں جانے سے بھوک پیاس وغیرہ نہیں لگنی چاہیے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ دنیا میں آنے کے بعد دنیاوی آمیزش کی وجہ سے اس میں جنت کے خصائص باقی نہیں رہے جیسا کہ حجر اسود کہ دنیا میں آنے کے بعد جنت کے خصائص اس سے ختم ہو گئے ہیں (۲۲)۔

ومنبری علی حوضی

اس کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ یہ منبر جنت میں لے جایا جائے گا اور حوض کوثر پر رکھا جائے گا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر بیٹھے ہوں گے۔

اور یا یوں کہیے کہ جب ”مایین بیتی ومنبری“ کو سعادت اور تقرب کے حصول میں روضۃ من ریاض الجنة سے تشبیہ دی، تو اسی طرح منبر کو حوض کوثر سے جریان فیض میں تشبیہ دی گئی ہے، جس طرح حوض کوثر سے خیر کثیر جاری ہوگا، اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منبر سے علوم نبوت کا فیض جاری ہوا۔

﴿ وَعَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي لَمْ يَقُمْ مِنْهُ لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى إِتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ مَتَّفِقِينَ عَلَيْهِ ﴾ (*)

”ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ سرور کائنات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیماری میں جس سے اٹھ نہ سکے (یعنی مرض وفات میں) فرمایا یہود و نصاریٰ پر خدا کی لعنت ہو انھوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو سجدہ گاہ بنا رکھا ہے۔“

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب یہ یقین ہو گیا کہ اب دنیا سے رخصت ہونے کا وقت قریب آ گیا ہے، تو آپ کو یہ اندیشہ ہوا کہ کیس میری امت کے بعض لوگ یہود و نصاریٰ کی طرح میری قبر کو سجدہ گاہ نہ بنالیں اس لیے آپ نے یہود و نصاریٰ کی اس حرکت کی وجہ سے ان پر لعنت کرتے ہوئے اپنی امت کو اس فعل فبیح سے اجتناب پر تشبیہ فرمائی۔

قبور انبیاء علیہم السلام کو سجدہ گاہ بنانے کا مطلب

قبور انبیاء علیہم السلام کو سجدہ گاہ بنانے کے دو مطلب بیان کیے گئے ہیں۔

① ایک یہ کہ انھوں نے قبور انبیاء علیہم السلام کو سجدہ کرنا شروع کر دیا تھا، تو یہ چونکہ شرک جلی ہے اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو اس سے منع فرمایا، اور یہود و نصاریٰ کے اس شرک کی وجہ سے ان پر لعنت فرمائی۔

② اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ وہ انبیاء علیہم السلام کی قبور پر مساجد تعمیر کرتے تھے، اور مقصد ان کا یہ ہوتا تھا کہ حق تعالیٰ کی عبادت کے ساتھ ساتھ انبیاء علیہم السلام کی تعظیم بھی ہو جائے، اس صورت میں اگرچہ شرک جلی تو نہیں ہے، لیکن اشراک باللہ کی خفی شکل اس میں موجود ہے، لہذا یہ بھی جائز نہیں ہے، چنانچہ اسی باب کی فصل ثالث میں حضرت عطاء بن یسار رضی اللہ عنہ کی روایت مذکور ہے، اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں صورتوں پر نکیر فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا ”اللہم لاتجعل قبری وثنا یعبد اشتد غضب اللہ علی قوم اتخذوا قبور انبیائہم مساجد“ (۱)۔

(*) الحدیث: اخرجه البخاری (ج ۱، ص ۱۶۶) فی کتاب الجنائز، باب ما یکرہ من اتخاذ المساجد علی القبور (ج ۱، ص ۱۸۶) باب ما جاء

فی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر و عمر رضی اللہ عنہما، و مسلم (ج ۱، ص ۲۰۱) فی کتاب المساجد، باب الہی عن بناء المسجد

علی القبور و اتخاذ القبور فیہا و الہی عن اتخاذ القبور مساجد، و النسائی (ج ۱، ص ۲۸۸) فی کتاب الجنائز، باب اتخاذ القبور مساجد۔

(۱) دیکھیے لمعات التفتیح، ج ۳ ص ۵۲۔

بہر حال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبور کی طرف رخ کر کے سجدہ کرنے سے بھی منع فرمایا، اور نچوڑ قبر کو مسجد بنا لینے سے بھی منع فرمایا ہے، چنانچہ اسی بنا پر حضرات فقہاء نے قبرستان میں مسجد بنانے سے منع کیا ہے، لیکن یہ اسی صورت میں ہے جبکہ ان دونوں صورتوں میں سے کوئی ایک صورت پائی جائے، اور اگر ایسا نہیں، نہ مسجد قبر پر بنائی گئی ہے اور نہ مقابر کا استقبال پایا جاتا ہے تو پھر کوئی حرج نہیں۔

الفصل الثانی

﴿ عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بين المشرق والمغرب قبلة رواه الترمذي ﴾ (۱*)

”سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، مشرق و مغرب کے درمیان قبلہ ہے۔“

حدیث کا مطلب

یہاں قبلہ سے مراد اہل مدینہ کا قبلہ ہے، کیونکہ اہل مدینہ کا قبلہ مشرق اور مغرب کے درمیان جانب جنوب میں واقع ہے، البتہ قدرے مغرب کی طرف مائل ہے (۲) اور اس کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے ہوتی ہے ”لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها والغائط اوبول ولكن شرقوا و غربوا“ (۳)۔

اور اس ارشاد کا منشاء یہ ہے کہ عین کعبہ کا استقبال ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے، لہذا صرف حجت کعبہ کا استقبال کافی ہے۔



(۱*) التحدیث: أخرجه الترمذي (ج ۱ ص ۶۹) فی ابواب الصلوٰۃ، باب ما جاء ان بين المشرق والمغرب قبلة۔

(۲) دیکھیے شرح الطیسی: ج ۲ ص ۲۳۶۔

(۳) رواہ النسائي: ج ۱ ص ۱۰۔

﴿ وعن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أمرت بتشييد المساجد ﴾

المساجد قال ابن عباس لتزخرفها كما تزخرف اليهود والنصارى رواه أبو داود (۳)

”سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے مسجدوں کے بلند کرنے اور آراستہ کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ جس طرح یہود و نصاریٰ (اپنے عبادت خانوں کی) زینت کرتے ہیں اسی طرح تم بھی ”مساجد“ کی زینت کرو گے۔“

تزئین مسجد کا حکم

مسجد کی اس طرح تزئین اور نقش و نگار کہ جس سے نمازی کا دھیان بجائے نماز کے اس نقش و نگار کی طرف چلا جائے اور نمازی کے دل کو مشغول کر دے بالاتفاق مکروہ ہے، ایسے ہی مسجد کی تزئین اگر بطور ریاء اور فخر کے ہو تو یہ بھی مکروہ ہے، تزئین تو اپنی جگہ بلکہ اس نیتِ فاسدہ سے مسجد بنانا بھی مکروہ ہے

البتہ مسجد کی تعظیم کے پیش نظر مسجد کو چونے وغیرہ سے مضبوط کرنا اور اونچا بنا کر لوگوں کے گھروں پر فضیلت دینا یہ صحیح اور درست ہے مکروہ نہیں ہے، چنانچہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنے دوڑ خلافت میں مسجد نبوی کو از سر نو تعمیر کر کے اس میں توسیع بھی کی اور ساتھ ہی دیواروں میں منقش پتھر لگوائے اور چھت میں ساج استعمال کیا، لہذا اس حدیث کے پیش نظر ”علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المہدیین“ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر مقصود تزئین محض نہ ہو بلکہ مسجد کی مضبوطی اور تعظیم کی خاطر ایسا کیا جائے تو اس کی اجازت ہے، اور جہاں تک تعلق ہے حضرت ابن عباس کی روایت کا جس میں ہے ”ما امرت بتشييد المساجد“ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مجھے وجوبی طور پر تشیید مساجد کا حکم نہیں دیا گیا ہے، لہذا اس سے بغیر کراہت نفس جواز ثابت ہوگا، اور باقی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ”لتزخرفنها... الخ“ اولاً تو یہ موقوف ہے، اور اگر اس کو حکماً مرفوعاً تسلیم بھی کیا جائے تب بھی یہ علی الاطلاق ممانعت پر دال نہیں ہے، بلکہ یہ محمول ہے پہلی دو صورتوں پر، یعنی تزئین اس قسم کی ہو جو نمازی کے دل کو مشغول کر دے اور یا وہ تزئین مراد ہے جو بطور ریاء اور فخر کے ہو (۳)

(۳) ۱۰۲۱ حدیث - ۱۰۲۰ حدیث (۱) ص ۶۳-۶۵) من کتاب الصلوة لابن فیثما، المساجد - (۳) بیہیہ بدل المحمود: ج ۳ ص ۲۶۸-۲۶۹

الفصل الثالث

﴿وَعَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ مَسْجِدٍ وَضِعَ فِي الْأَرْضِ أَوْلَى قَالَ الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ قُلْتُ ثُمَّ أَيٌّ قَالَ الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى قُلْتُ كَمْ بَيْنَهُمَا قَالَ أَرْبَعُونَ عَامًا ثُمَّ الْأَرْضُ لَكَ مَسْجِدٌ فَحَيْثُ مَا أَذَرَ كَتَكَ الصَّلَاةُ فَضَلَّ مَتَّقٌ عَلَيْكَ﴾ (۴۲)

”حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! (صلی اللہ علیہ وسلم) زمین کے اوپر سب سے پہلے کون سی مسجد بنائی گئی؟ آپ نے فرمایا ”مسجد حرام“ میں نے عرض کیا کہ پھر اس کے بعد؟ فرمایا ”مسجد اقصی“ (یعنی بیت المقدس) پھر میں نے پوچھا کہ ان دونوں مسجدوں (کی بناء) کے درمیان کتنا فرق تھا؟ آپ نے فرمایا چالیس سال! پھر اس کے بعد فرمایا: اب تو ساری زمین تمہارے لیے مسجد ہے (یعنی اس کا ہر حصہ مسجد کا حکم رکھتا ہے کہ) جہاں نماز کا وقت ہو جائے وہیں نماز پڑھ لو۔“

ایک اشکال اور اس کے جوابات

اس حدیث میں سب سے اول مسجد حرام اور اس کے بعد مسجد اقصیٰ کی بنا بتلائی گئی ہے اور پھر ”دووں کے درمیان“ ”اربعون عاما“ کا فاصلہ مذکور ہے، جزء اول پر تو کوئی اشکال نہیں، چونکہ بناء کعبہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ہاتھوں سے ہوئی ہے اور وہ مقدم ہیں، اور بناء مسجد اقصیٰ حضرت سلیمان علیہ السلام کے ہاتھوں سے ہوئی ہے اور یہ موخر ہیں، لیکن ”بینہما اربعون عاما“ سے جو چالیس سال کا فاصلہ بتلایا گیا ہے، اس میں اشکال ہے، اس لیے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے درمیان ایک ہزار سال سے بھی زائد کا فاصلہ موجود ہے۔

① اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کعبہ اور مسجد حرام کو اور حضرت سلیمان

(۴۲) الحدیث: آخر حہ البحاری (ج ۱ ص ۳۶۶) فی کتاب الانبیاء، باب دلائر حجة و اح ۱ ص ۳۸۶، باب قول اللہ عز و حل و وہب الداود سلیمان و مسلم (ج ۱ ص ۱۹۹) فی اول کتاب المساجد و السانی (ج ۱ ص ۱۱۲) فی کتاب المساجد، باب ذکر ای مسجد و وضع اول اول من ما بعد (ص ۵۵) فی کتاب الصلوٰۃ، ابواب المساجد و الجماعات، باب ای مسجد و وضع اول۔

علیہ السلام نے بیت المقدس اور مسجد اقصیٰ کو ابتداءً نہیں بنایا بلکہ انہوں نے بناء سابق کی تجدید کی ہیں، اور بناء سابق کے متعلق ابن ہشام نے کتاب التیجان میں یہ کہا ہے کہ جب حضرت آدم علیہ السلام نے خانہ کعبہ کی بنا کی تو حق تعالیٰ کی طرف سے ان کو بیت المقدس کی تعمیر کا حکم ہوا، تو انہوں نے اسے تعمیر کیا۔

❶ اور بعض حضرات نے یہ کہا کہ حضرت آدم علیہ السلام نے کعبہ کو تعمیر کیا، اور حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد جو روئے زمین پر آباد ہو رہی تھی ان میں سے کسی نے بیت المقدس کو تعمیر کیا، اس صورت میں بھی چالیس سال کا فصل صحیح ہو سکتا ہے۔

❷ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے مرقاة میں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے یہ جواب نقل کیا ہے، کہ کعبہ کی بناء حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کی اور مسجد اقصیٰ کو حضرت یعقوب علیہ السلام نے بنایا ہے، حضرت سلیمان علیہ السلام مجدد بنائے ہیں، تو یہ ممکن ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام اور حضرت ابراہیم علیہ السلام جو ان کے دادا ہیں، کے درمیان چالیس سال کا فاصلہ ہو (۵)۔



باب الستر

الفضل الاول

﴿وَعَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ مُشْتَمِلًا بِهِ فِي بَيْتِ أُمِّ سَلَمَةَ وَأَضْمًا طَرَفَيْهِ عَلَى عَاتِقَيْهِ مُتَمَقِّعًا عَلَيْهِ﴾
(*)

”حضرت عمر ابن ابی سلمہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک کپڑے میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا حضرت ام سلمہ کے مکان میں آپ اس کپڑے کو اپنے جسم سے اس طرز لپیٹے ہوئے تھے کہ اس کے دونوں کنارے آپ کے مونڈھوں پر تھے۔“

ستر عورت سحت صلوة کے لیے شرط ہے اگرچہ خلوت کی حالت میں انسان نماز ادا کر رہا ہو، اور نماز کے علاوہ ستر عورة عن اعین الناس بھی ضروری ہے۔

ثوب واحد میں نماز کا حکم

اس روایت کے اندر ثوب واحد میں نماز ادا کرنا مذکور ہے اور ساتھ ساتھ یہ بھی مذکور ہے کہ آپ نے اس کی طرفین کو عاتقین پر رکھا ہوا تھا، دراصل ستر عورت ہو جانا چاہیے سحت صلوة کے لیے اتنا ہی کافی

الاحدیث۔ اح حدیثی (ج ۱ ص ۱۵۲) کتاب الصلوة باب الصلوة فی الثوب الواحد ملتحفاً، و مسلم (ج ۱ ص ۱۹۸) کتاب الصلوة باب الصلوة فی ثوب واحد وصفة لیه، و الترمذی (ج ۱ ص ۶۹) فی ابواب الصلوة باب ما جاء فی الصلوة فی الثوب الواحد، و ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۲) فی کتاب الصلوة باب حجاج ابواب ما یصلی فیہ، و السانی (ج ۱ ص ۱۲۳) فی کتاب القلعة باب الصلوة فی الثوب الواحد، و ابن ماجہ (ج ۱ ص ۱۶۳) فی کتاب الصلوة باب الصلوة فی الثوب الواحد، و مالک (ج ۱ ص ۱۲۲ - ۱۲۳) فی کتاب صلوة الجماعة باب لرفع فی الصلوة فی الثوب الواحد، و احمد (ج ۳ ص ۲۶)۔

ہے خواہ وضع طرفین علی العاتقین ہو یا نہ ہو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا یہی مذہب ہے۔
 البتہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور بعض سلف کے نزدیک ثوب واحد میں نماز ادا کرتے
 وقت اگر ثوب کی طرفین عاتقین پر نہ ہوں تو نماز نہیں ہوگی (۶)۔
 ان کا استدلال حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، "قال: رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم لا یصلین احدکم فی الثوب الواحد لیس علی عاتقیہ منہ شیء"۔

یہ حضرات کہتے ہیں کہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صیغہ نہی مؤکد استعمال فرمایا ہے، جو
 حرمت پر دال ہے اس لیے اس صورت میں جبکہ ثوب کی طرفین عاتقین پر نہ ہوں نماز صحیح نہ ہوگی۔
 لیکن جمہور کی طرف سے اس نہی کو نہی تنزیہی قرار دیتے ہوئے یہ جواب دیا گیا ہے کہ دراصل
 مقصود چونکہ ستر عورت ہے، اور ثوب واحد میں وہ بغیر وضع طرفین علی العاتقین بھی ہو جاتا ہے اس لیے
 فساد صلوة کا حکم تو نہیں لگایا جائے گا؛ البتہ چونکہ عدم وضع علی العاتقین میں کشف عورت کا احتمال ہر وقت
 رہتا ہے اس لیے اس کو مکروہ تنزیہی کہا جائے گا، چنانچہ "من صلی فی ثوب واحد فلیخالف بین طرفیہ"
 میں بھی یہی مضمون ادا کیا گیا ہے۔

واضح رہے کہ یہ اس وقت ہے جبکہ چادر و سبج اور گنجانش والی ہو، ورنہ اگر چھوٹی ہے تو حقوین پر
 جیسے قمیص کے ساتھ تہبند باندھا جاتا ہے، باندھ کر نماز ادا کی جائے گی۔



﴿ وَعَنْ عَائِشَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) قَالَتْ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي خِمِيصَةٍ
 لَهَا أَعْلَامٌ فَنَظَرَ إِلَى أَعْلَامِهَا نَظْرَةً فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ أَذْهَبُوا بِخِمِيصَتِي هَذِهِ إِلَى أَبِي جَهْمٍ
 وَأُتُونِي بِأَنْبِجَانِيَّةِ أَبِي جَهْمٍ فَإِنَّهَا أَلْتَنِي أَنْفَاءً عَنْ صَلَاتِي مُتَّفِقًا عَلَيْهِ وَفِي رِوَايَةٍ لِلْبُخَارِيِّ
 قَالَ كُنْتُ أَنْظُرُ إِلَى أَعْلَامِهَا وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ فَأَخَافُ أَنْ يَفْتِنَنِي (۶) ﴾

(۶) دیکھئے شرح الطبری: ج ۲ ص ۲۶۵۔

(۶۶) الحدیث: آخر حدیث البخاری (ج ۱ ص ۵۳) فی کتاب الصلاة ابان اذا صلی فی ثوب لها اعلام و نظر الی اعلامها، و مسلم (ج ۱ ص ۲۰۸)
 فی کتاب المساجد ابان تراءد الصلوة فی ثواب له اعلام او ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۳۲) فی کتاب الصلاة ابان النظر فی الصلوة، و النسائی (ج ۱)
 ص ۱۲۵) فی کتاب القسلة ابان الرخصة فی الصلاة فی خمیصہ لها اعلام، و مالک (ص ۸۲) فی کتاب الصلوة، ابان النظر فی الصلوة الی
 ما یسئلک عنہا، و احمد (ج ۶ ص ۱۹۹)۔

”حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسی چادر میں نماز پڑھی جس پر نقش و نگار تھا، چنانچہ آپ نے اس کے نقش و نگار کو دیکھا اور جب نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا کہ اس چادر کو ابو جہم کے پاس لے جاؤ اور ان سے اس کی انجانیت لے لو کیونکہ اس چادر نے مجھے میری نماز (میں حضوری قلب کی دولت) سے باز رکھا، اور بخاری کی ایک روایت میں (یہ بھی مستنون ہے کہ) آپ نے فرمایا، میں نماز کے دوران اس چادر کے نقش و نگار کی طرف دیکھنے لگا اور مجھے یہ اندیشہ ہوا کہ کہیں یہ میری نماز خراب نہ کر دے“۔

خمیصۃ

خمیصہ اس چادر کو کہتے ہیں جو مقشوش ہو خواہ ریشمی ہو یا سوتی، لہذا ”لہا اعلام“ کا جملہ خمیصہ کے لئے یا تو بیان ہے اور یا تاکید ہے، بعض حضرات نے مقشوش کے ساتھ سیاہ ہونے کی قید بھی خمیصہ کے لیے ضروری قرار دی ہے۔

انجانیت

انجانیت اس چادر کو کہتے ہیں جس میں نقوش نہ ہوں، دراصل انجان ایک شہر کا نام ہے، اس شہر کی بنی ہوئی چادر کو انجانیت کہا جاتا ہے، اور اس شہر کی بنی ہوئی چادریں سادہ ہوتی تھیں، خمیصہ چادر آپ کو حضرت ابو جہم رضی اللہ عنہ نے بطور ہدیہ کی دی تھی، آپ نے اس کو اوڑھ کر نماز پڑھی تو آپ کی نظر اس کی نقش و نگار پر پڑی جس کی وجہ سے نماز میں آپ نے حضوری قلب میں کچھ فرق محسوس کیا، اس لیے اسے ابو جہم کو واپس کر دینے کا حکم دیا اور ساتھ ہی یہ فرمایا کہ ان سے ان کی انجانیت چادر لے کر آؤ یہ اس لیے فرمایا تاکہ کہیں ان کی ہدیہ کو واپس کرنے سے ان کی دل شکنی نہ ہو (۷) ، رہا یہ سوال کہ ابو جہم کو بھی اس چادر کی وجہ سے نماز میں حضور قلب میں خلل آئے گا تو ان کو کیوں واپس کی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جو لطافت آپ کے شایان شان ہے اور وہ حضور قلب میں فرق کا سبب ہو سکتی ہے وہ ابو جہم کو حاصل نہیں، اس لیے ان کے حضور قلب میں فرق آنے کا اندیشہ نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ ناپسندیدہ تھے اس لیے ان کے لیے کوئی خطرہ نہ تھا۔

﴿ وَعَنْ عُقَبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ أَهْدَى لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرُوجَ حَرِيرٍ
فَلَدَّبَهُ ثُمَّ صَلَّى فِيهِ ثُمَّ أَنْصَرَفَ فَتَزَعَهُ نَزَعًا شَدِيدًا كَالْبَكَارِهِ لَهُ ثُمَّ قَالَ لَا يَنْبَغِي هَذَا
لِلْمُتَّقِينَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ. (۶*)

” حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں کسی نے ایک ریشمی قبا تحفہ کے طور پر بھیجی چنانچہ آپ نے اسے پہن کر نماز پڑھی لی (نماز پڑھنے کے بعد) آپ نے اس قبا کو اس طرح اتار پھینکا جیسے کوئی بہت برا جاتا ہو، پھر فرمایا کہ یہ مستقیوں کے لائق نہیں۔“

فروج

”فروج“ اس قبا کو کہتے ہیں جو پیچھے سے تھوڑی کھلی ہوئی ہوتی ہے، حریر کا استعمال مردوں کے لیے ناجائز ہے، اس لیے اس روایت کے بارے میں بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ یہ بخت سے پہلے کا واقعہ ہے، لیکن یہ بعید ہے۔

بعض حضرات نے بعد البخت قبل التحريم کا واقعہ بتلایا ہے۔

اور بعض نے اول تحريم کا واقعہ قرار دیا ہے، کیونکہ ایک دوسری روایت میں آیا ہے کہ جب آپ نے اس ریشمی قبا کو استعمال فرمایا اور پھر اظہارِ ناگواری کرتے ہوئے اتارا تو نبی بھی فرمایا کہ جبریل علیہ السلام نے مجھے اس کے استعمال سے منع کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تحريم حریر اس موقع پر ہوئی ہے (۸)۔



(۶) انحدیث: اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۵۳) فی کتاب الصلوة، باب من صلی فی فروج حریر ثم نزعہ، و مسلم (ج ۲ ص ۱۹۲) فی کتاب اللباس والزینة، باب تحريم استعمال اناء الذهب و الفضة على الرجال و النساء و حاتم الذهب و الحریر على الرجل و اباحتہ على النساء و اباحتہ العلم و نحوه للرجل مال یرد علی اربع اصابع، و النسائی (ج ۱ ص ۱۲۵) فی کتاب القبلة، باب الصلوة فی الحریر۔

(۸) مرآة: ج ۲ ص ۲۳۳۔

الفصل الثانی

﴿ وعن أبي هريرة قال بينما رجل يصلي مسبب إزاره قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم اذهب فتوضأ فذهب وتوضأ ثم جاء فقال رجل يا رسول الله فإلك أمرته أن يتوضأ قال إنه كان يصلي وهو مسبب إزاره وإن الله لا يقبل صلاة رجل مسبب إزاره رواه أبو داود (*۸)﴾

”حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص ازار ٹٹکانے ہوئے نماز پڑھ رہا تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (یہ دیکھ کر) اس سے فرمایا کہ جاؤ اور وضو کرو! وہ شخص جا کر وضو کر آیا، ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ نے اس شخص کو وضو کرنے کے لیے کیوں فرمایا؟ (حالانکہ وہ با وضو تھا) آپ نے فرمایا کہ وہ شخص اپنا ازار ٹٹکانے ہوئے نماز پڑھ رہا تھا، اور جو شخص ازار ٹٹکانے ہوئے ہو اللہ تعالیٰ اس کی نماز قبول نہیں کرتا۔“

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسبل ازار کو اعادہ وضو کا حکم دیا، اور صراحتاً خود اس کی غلطی پر متنبہ نہیں فرمایا، منشاء یہ تھا تاکہ وہ خود غور و فکر کرے اور اپنی غلطی پر متنبہ ہو جائے، اس لیے کہ اس طرح فکر و تامل کے بعد متنبہ زیادہ مفید ثابت ہوتا ہے۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اعادہ وضو کا حکم اس لیے دیا تاکہ طہارتِ ظاہر طہارتِ باطن کا سبب بن جائے، کیونکہ اسباب ازار کے مرتکبین رذیلۃ کبر کا شکار ہوتے ہیں، تو وضو کو نجاستِ کبر سے پاک ہونے کا ذریعہ بنایا اس لیے کہ طہارتِ ظاہر طہارتِ باطن میں موخر ہوتی ہے (۹)۔



(*۸) الحدیث: اح. ح. ابو داؤد (ج ۱ ص ۹۳) فی کتاب الصلوة، اب. الاسباب فی الصلوة و (ج ۲ ص ۲۰۹) فی کتاب اللباس، باب ماجاء فی

اسباب الازار۔

(۹) دیکھیے مرقاة: ج ۲ ص ۲۲۳۔

﴿ وعن أم سلمة أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أتصلي المرأة في درع وخمار لابس عابها إزار قال إذا كان الدرع سابغا يغطي ظهور قدميها رواه أبو داود وذكر جماعة وقفوه على أم سلمة (٩*)

”حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ اگر عورت کے پاس تہبند (یعنی پانجامہ وغیرہ) نہ ہو اور وہ صرف دوپٹے اور کرتے میں نماز پڑھ لے تو اس کی نماز ہو جانے کی یا نہیں؟ آپ نے فرمایا (ہاں ہو جائیگی) بشرطیکہ کرتہ اتنا لمبا ہو کہ اس سے اس کی پاؤں کی پشت چھپ جاتی ہو۔“

اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے ظہر قدمین کا ستر واجب ہے، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اسی کے قائل ہیں۔

اور مشائخ حنفیہ کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے، بعض حضرات اس کو عورۃ کہتے ہیں جبکہ بعض حضرات اس کے عورۃ ہونے کے قائل نہیں ہیں، صاحب حدایہ نے اسی کو اصح قرار دیا ہے (۱۰) فتاویٰ قاضیان میں مذکور ہے کہ صحیح یہ ہے کہ ربع قدم کا انکشاف سحت صلوة سے مانع ہے، جیسا کہ باقی دوسرے اعضاء جن کو عورۃ کہا گیا ہے، ان کا یہی حکم ہے، (۱۱) مگر قاضیان کے مقابلے میں صاحب ہدایہ کی رائے ہی کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ (۱۱*)



﴿ وعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن السدل في الصلاة وأن يغطي الرجل فاه رواه أبو داود والترمذي (١١*)

(٩*) الحديث: أخرجه أبو داود (ج ١ ص ٩٣) في كتاب الصلوة، باب من كم نصلی المرأة۔

(١٠) هداية: ج ١ ص ٩٣ "باب شروط الصلوة التي تقدمها"۔

(١١) مكتبة مدقاة: ج ٢ ص ٢٣٥۔

(١١*) انظر الدر المختار وحاشيته كشف الاستار لتفتيح النكح انبوى۔

(١١*) الحديث: أخرجه الترمذي (ج ١ ص ٨٤) في أبواب الصلوة، باب ما جاء في كراهية السدل في الصلوة، وأبو داود (ج ١ ص ١٩٣) في كتاب الصلوة، باب السدل في الصلوة۔

”سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں سدل کرنے اور منہ ڈھانکنے سے منع فرمایا ہے۔“

سدل کے معنی

سذل کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ صاحب ہدایہ نے سذل کے یہ معنی بیان کیے ہیں کہ کپڑے کو راس اور کتفین پر ڈال کر نکالا جائے اور اس کے اطراف نیچے کی طرف لٹکنے رہیں (۱۲)۔ بعض نے کہا کہ سذل کہتے ہیں کہ چادر وغیرہ میں اس طرح لپٹ جائے کہ دونوں ہاتھ اندر ہوں اور اسی حالت میں پھر رکوع اور سجدہ ادا کیا جائے۔

اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ کپڑے کو استعمال کرنے کا جو طریقہ معروف اور محمود ہے اس کو چھوڑ کر غیر معروف اور غیر محمود طریقہ پر استعمال کیا جائے، مثلاً قمیص ہے، اس کی آستینوں میں ہاتھ ڈالے بغیر یوں ہی گلے میں ڈال لی جائے، یہ بھی سذل ہے، ان کے علاوہ اور معنی بھی علماء نے اس کے بیان کیے ہیں (۱۲) بہر حال یہ مکروہ تحریمی ہے، اور خلاف تعظیم ہونے کے ساتھ ساتھ تشبیہ بالیسود کی وجہ سے اس سے منع کیا گیا ہے۔

وان یغطی الرجل فاه

عرب کی عادت تھی کہ وہ گرم یا سرد ہوا سے بچنے کے لیے پگڑی کے کنارے سے ڈھانٹا باندھ کر منہ کو چھپا لیتے تھے، چونکہ یہ طریقہ ایک تو تعظیم اور اوب کے منافی ہے، اور اس کے ساتھ اتمام قراءت اور کمال سجود کے لیے بھی مانع ہے، اس لیے آپ نے اس سے منع فرمایا (۱۳)۔

(۱۲) ملایہ: ج ۱ ص ۱۳۱۔ ”باب ما یفسد الصلوة وما یکرہ فیہا“۔

(۱۳) چنانچہ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے مرقاۃ: ج ۲ ص ۲۳۶۔ پر کئی اقوال نقل کیے ہیں: قیل هو ارسال الید و قیل ارسال الثوب یصیب الارض من الخیلاء، و فی الفائق السدل ارسال الثوب من غیر ان یضم جانبہ، و فی النہایۃ هو ان یتحفث ثوبہ و یدخل یدہ من داخل فیرکع و یسجد و ہو كذلك و فی شرح السنۃ السدل ان یضع الثوب علی کتفہ و یرسل اطرافہ علی عضدہ او صدرہ، و قیل ان یجعلہ علی راسہ او کتفہ و یرسل اطرافہ من حیوانہ، و فی فتاویٰ قاصیخان هو ان یجعل الثوب علی راسہ او علی عاتقہ و یرسل جانبہ امامہ علی صدرہ، و الکل سدل فان السدل فی اللغۃ الارخاء و الارسال و فی الشرع الارسال بدون المعتاد۔

(۱۳) مرقاۃ: ج ۲ ص ۲۳۶۔

﴿ وعن شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَالَفُوا الْيَهُودَ فَإِنَّهُمْ لَا يُصَلُّونَ فِي نِعَالِهِمْ وَلَا خِفَائِهِمْ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۱۳۱) ﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جوتے اور موزے پہن کر نماز پڑھنے میں یہودیوں کی مخالفت کرو کیونکہ وہ لوگ جوتے اور موزے پہن کر نماز نہیں پڑھتے۔“

صلوة فی النعال کا حکم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کی مخالفت کے لیے صلوة فی النعال کا حکم دیا تھا، لیکن آج جبکہ ہمارے اطراف میں نہ یہود ہیں اور نہ ان کا کوئی شعار ہمارے سامنے ہے تو اس وقت یہ حکم نہ ہوگا، بلکہ بتصریح فقہاء اور علماء راسخین صلوة فی النعال کو سوء ادب اور خلاف تعظیم کہا جائے گا، کیونکہ نصرانی معاشرہ اور مغربی تہذیب کا تقابل آج اس امر کا متقاضی ہے کہ صلوة فی النعال سے منع کیا جائے۔

لیکن اگر یہ کہا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”خالفوا الیہود فانہم لا یصلون.... الخ“ کے معنی ”خالفوا الیہود فی تجویز الصلوة فی النعال فانہم لا یجوزونہا فیہا“ کیے جائیں تو بات سہل ہو جاتی ہے کیونکہ اس صورت میں بغیر جوتے پہنے نماز پڑھنے سے بھی ان کی مخالفت ہو جائے گی، باقی نعلین کے ساتھ نماز پڑھنا صحیح ہے، بشرطیکہ ان کی طہارت کا یقین ہو اور ان کو پہن کر ادائے صلوة میں کوئی دشواری نہ ہو، یعنی سجدہ میں اصابع رجلین سے استقبال قبلہ ممکن ہو، ہمارے یہاں آج کل جن جوتوں کا رواج ہے ان میں یہ ممکن نہیں، بلکہ اکثر میں تو انتقالات صلوة میں بھی سخت مشکل ہوتی ہے اس لیے ان میں نماز کا جواز درست نہ ہوگا۔



﴿وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ بَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي بِأَصْحَابِهِ إِذْ خَلَعَ نَعْلَيْهِ فَوَضَعَهُمَا عَنْ يَسَارِهِ فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ الْقَوْمُ الْقَوَامَ عَلَيْهِمْ فَلَمَّا قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاتَهُ قَالَ مَا حَمَلَكُمْ عَلَى إِيْقَانِكُمْ نِعَالَكُمْ قَالُوا رَأَيْنَاكَ الْغَيْثَ نَمْلِكَ نَأْتِنَا نِعَالَنَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ جِبْرِيلَ أَنَانِي فَأَخْبَرَنِي أَنَّ فِيهَا قَدْرًا إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلْيَنْظُرْ فَإِنْ رَأَى فِي نَعْلَيْهِ قَدْرًا فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيُصَلِّ فِيهَا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالْدَّارِمِيُّ (۱۳۰۰)﴾

”حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کو نماز پڑھا رہے تھے کہ آپ نے اچانک اپنے جوتے اتار کر اپنی بائیں طرف ڈال دیے جب لوگوں نے یہ دیکھا تو انہوں نے بھی جوتے اتار ڈالے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز سے فارغ ہو گئے تو فرمایا کہ تمہیں جوتے اتارنے پر کس چیز نے مجبور کر دیا تھا؟ انہوں نے عرض کیا کہ ہم نے دیکھا کہ آپ نے اپنے جوتے اتار ڈالے ہیں اس لیے ہم نے بھی اپنے جوتے اتار ڈالے آپ نے فرمایا کہ (میں نے جوتے اتار لیے اتار دیے تھے کہ) میرے پاس جبرئیل علیہ السلام آئے اور انہوں نے خبر دی کہ میرے جوتوں میں نجاست لگی ہوئی ہے، تم میں سے جو شخص مسجد میں آئے تو پہلے وہ اپنے جوتے دیکھ لیا کرتے، اگر ان میں نجاست لگی ہوئی معلوم ہو تو انہیں صاف کرے اور ان میں نماز پڑھ لے۔“

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ جن نعلین کو پہن کر آپ نے نماز شروع کی تھی ان میں نجاست لگی ہوئی تھی، چنانچہ جبرئیل علیہ السلام کے بتانے پر آپ نے وہ نعلین اتار دیے تو چاہیے تھا کہ آپ از سر نو نماز پڑھتے حالانکہ آپ نے جتنی نماز پڑھی تھی نہ تو اس کا اعادہ فرمایا اور نہ از سر نو نماز پڑھی بلکہ اسی نماز کو پورا فرمایا۔

اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ یہ نجاستِ قلیلہ پر محمول ہے، چنانچہ اس کی تائید ”قدرا“ کی تفسیر سے ہوتی ہے، چونکہ نجاستِ قلیلہ معاف ہے اس لیے آپ نے نماز جاری رکھی۔ اور بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہاں ”قدرا“ سے نجاست مراد نہیں ہے بلکہ ایسی چیز مراد ہے جس سے طبعی طور پر ناگواری اور گھن ہوتی ہو، جیسے بلغم وغیرہ، اور جبریل علیہ السلام نے آپ کو اس کی اطلاع دی تاکہ سجدہ کے وقت اس سے تلویثِ ثوب نہ ہو جائے (۱۵)۔

فان رای فی نعلیه قدرا فلیمسحه

نعلین یا خفین میں اگر نجاست لگ جائے تو اگر وہ ذی جرم ہو اور خشک ہو جائے تو مسح بالتراب یا مسح بالرمل سے ہمارے نزدیک پاکی حاصل ہو جاتی ہے، اور ذی جرم نہ ہو جیسے کہ بول اور نمز تو پھر بالاتفاق غسل ضروری ہے، چاہے خشک ہو یا رطب ہو (۱۶)۔



(۱۵) بیئحی التعلیق الصبح: ج ۱ ص ۲۲۳۔

(۱۶) برقاۃ: ج ۲ ص ۲۲۴-۲۲۸۔

باب السترة

الفصل الاول

﴿ عَنْ أَبِي عُمَرَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْدُو إِلَى الْمَصَلِيِّ وَالْفَائِزَةَ بَيْنَ يَدَيْهِ تَحْمِلُ وَتُنْصَبُ بِأَمْرِ مَصَلِيِّ بَيْنَ يَدَيْهِ فَيُصَلِّي إِلَيْهَا رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۱۶) ﴾

”حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کے وقت عیدگاہ شریف لے جاتے اور آپ کے آگے آگے ایک نیزہ (بھی) لے جایا جاتا جو عیدگاہ میں آپ کے آگے نصب کر دیا جاتا تھا، اور آپ اس کی طرف (منہ کر کے) نماز پڑھتے تھے۔“

العنزة

عنزہ (فتح العين والنون) عصا سے لمبا اور نیزے سے چھوٹا ہوتا ہے، اور نیزے کی دھار کی طرح اس میں بھاری بھاری ہے۔ (۱۷)

سترة اسی شئی کو کہا جاتا ہے جو مصلی کے سامنے اس لیے نصب کی جاتی ہے تاکہ گزرنے والے

(۱۶) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) فی کتاب العیدین، باب حمل العنزة أو الحریقین یدی الامام یوم العید، و مسلم (ج ۱ ص ۱۹۵) فی کتاب الصلوة، باب سترة المصلی، والندب الی الصلوة الی سترة، و ابو داود (ج ۱ ص ۹۹ - ۱۰۰) فی کتاب الصلوة، باب ما یستر المصلی، و السنن (ج ۱ ص ۱۲۲) فی کتاب القبلة، باب سترة المصلی، و ابن ماجہ (ص ۶۶) فی ابواب اقامة الصلوات و السنة فیها، باب ما یستر المصلی۔

مصلی کے سامنے سے نہ گذریں ، اور نماز پڑھنے والے کے خیالات میں یکسوئی اور جمعیت برقرار رہے ۔
سترہ کا طول کم از کم ایک ذراع اور اس کی موٹائی کم از کم ایک اصبع کے بقدر ہونی چاہیے ، باقی اگر
اس کا انتظام نہ ہو سکے تو پھر روایت میں ”فلیخط خطا“ فرمایا گیا ہے ، جیسا کہ فصل ثانی میں حضرت
ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں مذکور ہے ۔

صاحب ہدایہ وغیرہ نے خط کھینچنے کا اعتبار نہیں کیا ہے ، ان کا کہنا ہے کہ چونکہ اس سے مقصود
حاصل نہیں ہوتا ، کیونکہ بعید سے اس کا علم نہیں ہو سکتا اس لیے اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہیں ، لیکن
شیخ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے فتح القدر میں خط کھینچنے کو ترجیح دی ہے اور یہ کہا ہے ”والسنة اولی بالاتباع“
نیز یہ بھی کہا ہے خط جمعیت خیال کا ذریعہ ہے اس لیے بھی وہ مفید ہوگا اور اس کا اعتبار کیا جائے گا (۱۸) ۔
پھر اس میں اختلاف ہے کہ کس صورت پر خط کھینچا جائے کسی نے کہا پلائی شکل ہونی چاہیے ،
کسی نے محرابی شکل کو ترجیح دی ہے ، کسی نے کہا کہ جانب قبلہ میں ایک طویل خط کھینچا جائے ، اور بعض
حضرات نے یمنیاً و شمالاً موضع جود کے قریب خط کھینچنے کی صورت کو ترجیح دی ہے ، بہر حال اولی پہلی صورت
ہے (۱۹) ۔



❁ وعن أبي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا صلى أحدكم
إلى شيء يستره من الناس فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليدفعه فإن أباي فليأقنله فإنا
هو شيطان هذا لفظ البخاري ولمسلم معناه (۱۹*)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جب تم میں سے کوئی شخص کسی ایسی چیز کی طرف نماز

(۱۸) دیکھیے فتح القدر: ج ۱ ص ۳۵۵۔

(۱۹) دیکھیے لمعات: ج ۳ ص ۹۳۔ نیز دیکھیے مرقاة: (ج ۲ ص ۲۳۶)۔

(۱۹۰) الحدیث: اخرہ الحارثی (ج ۱ ص ۶۳) فی کتاب الصلوة، ناب لیرد المصلی من مرین یدیه، و مسلم (ج ۱ ص ۱۹۶، ۱۹۷) فی
کتاب الصلوة، ناب سترۃ المصلی والدب علی الصلوة الی سترۃ والنسب عن المرورین یدی المصلی وحکم المرور و دفع المار و جواز الاعتراض
من یدی المصلی، و ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۰۱) فی کتاب الصلوة، ناب ما یزمر المصلی ان یدرا عن المرورین یدیه، و السانی (ج ۱ ص ۱۲۳) فی
کتاب الفلۃ، ناب الشد یدس یدی المصلی و من سترۃ، و ابن ماجہ (ص ۶۶-۶۸) فی کتاب الصلوة، ناب ادرا ما استطعت، و احمد (ج ۳ ص ۱۲)

پڑھے جو اس کے اور لوگوں کے درمیان حامل رہے اور کوئی شخص اس کے آگے سے (یعنی نمازی اور سترہ کے درمیان سے) گزرنے کا ارادہ کرے تو اسے روک دینا چاہیے اگر وہ نہ مانے تو اسے لڑے کیونکہ وہ (ایسی صورت میں) شیطان ہے۔“

نمازی کے سامنے گزرنے والے کو تسبیح کے ذریعہ سے یا اشارہ کے ذریعہ سے ابتداً روکنا چاہیے، لیکن اگر وہ باز نہ آئے تو پھر سختی سے روکنے کی اجازت ہے، البتہ اس میں بھی عمل کثیر کی اجازت نہیں، باقی ”فلیقاتلہ“ کے الفاظ سے جواز قتل پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اس سے مراد مبالغہ فی کراہیۃ المرورین المصلی والسترۃ ہے، اور یا مقاتلہ کے معنی مضاربتہ اور مدافعتہ کے ہیں، لیکن اگر جائز طریقہ پر روکنے کی کوشش کی گئی اور پھر اس میں قتل واقع ہو گیا تو بالاتفاق قصاص واجب نہ ہوگا، اور وجوب دیت میں اختلاف ہے بعض حضرات وجوب کے قائل ہیں اور عند البعض دیت واجب نہیں۔

فانما هو شیطان

اس کے معنی یا تو یہ ہیں کہ شیطان نے اس کو اس کام پر ابھارا ہے، لہذا اس شیطانی حرکت کی وجہ سے گویا وہ بمنزلہ شیطان کے ہے۔
اور یا مطلب یہ ہے کہ یہ شخص شیطان انس ہے۔ (۲۰)



﴿ وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تقطع الصلاة المرأة والحمار والكتاب ويقي ذلك مثل مؤخره الرجل رواه مسلم (۲۰) ﴾

”سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، عورت، گدھا، اور کتا (نمازی کے آگے سے گزرنے کی صورت میں) نماز کو باطل کر دیتے ہیں، اور کجاوہ کی کچھلی لکڑی کی مانند کسی چیز کو (

(۲۰) شرح طبری: ج ۲، ص ۲۶۶۔

(۲۰) الحدیث: أخرجه مسلم (ج ۱، ص ۱۹۶) فی کتاب الصلوة، باب سترۃ المصلی والدب الی الصلوة الی سترۃ والنہی عن المرورین

فی المصلی و بیان قدر السترۃ وما یتملک، وان ما حجة (ص ۶۶) فی کتاب الصلوة، باب ما یقطع الصلوة، واحمد (ج ۲، ص ۴۲۵)۔

نمازی کے آگے سترہ بنا کر رکھ لینا (نماز کے) اس باطل کرنے کو بچا لیتا ہے۔“ -

تقطع الصلوٰۃ المرأة والحمار والکلب

اسی حدیث کے پیش نظر بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ عورت، گدھے، اور کتے کے نمازی کے سامنے گزرنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے، اور بعض صرف کلب اسود کو قاطع صلوٰۃ کہتے ہیں۔ لیکن جمہور کے نزدیک یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہیں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ تینوں چیزیں خصوصیت کے ساتھ شروع فی الصلوٰۃ کے لیے قاطع ہیں (۲۱) چنانچہ اسی باب کی فصل اول میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایتیں جمہور کی تائید میں موجود ہیں، ایسے ہی فصل ثانی میں حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقطع الصلوٰۃ شئی۔

اس صریح اور قوی حدیث سے یہ واضح ہوا کہ نمازی کے سامنے سے گزرنے والی کوئی بھی چیز نماز کے لیے قاطع نہیں ہے۔

ایسے ہی فضل بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: قال: اتانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ونحن فی بادية لنا ومعه عباس فصلى فی صحراء لیس بین یدیه سترة وحمار لنا وکلبه تعبان بین یدیه فما بالی بذلک، اس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کو ذکر کیا گیا ہے کہ آپ نماز پڑھ رہے تھے اور گدھی اور کتیا آپ کے سامنے کھیل رہی تھیں مگر آپ نے اس کی پرواہ نہیں کی یعنی اس کو قاطع صلوٰۃ نہیں سمجھا۔



﴿وعن ﴿ ابن عباس قال أقبلتُ راکباً علی اثنانِ وأنا بومئذٍ قد ناهزتُ الإحلامَ ورسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلي بالناسِ بعینی الی غیر جدارٍ فمررتُ بین یدیه﴾

بِغَضِّ الصَّفِّ فَزَلْتُ وَأَرْسَلْتُ الْآتَانَ تَرْنَعُ وَدَخَلْتُ فِي الصَّفِّ فَلَمْ يَنْبِكِرْ ذَلِكَ عَلَيَّ
أَحَدٌ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۲۱)*

”حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میں بالغ ہونے کے قریب تھا گدھی پر بیٹھا ہوا آیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ میں لوگوں کو نماز پڑھا رہے تھے، اور آپ کے آگے کوئی دیوار نہیں تھی (یعنی آپ نے کوئی سترہ نہیں کھڑا کر رکھا تھا) میں بعض صف کے سامنے سے گزرا، پھر گدھی سے اتر کر اسے چھوڑ دیا وہ چرنے لگی اور میں صف میں داخل ہو گیا اور مجھے کسی نے کچھ نہیں کہا۔“

نکیر نہ کرنے کی وجہ یا یہ تھی کہ سترۃ الامام سترۃ القوم ہوتا ہے، یا یہ تھی کہ مرور اتان قاطع صلوة نہ تھا، اور یا یہ تھی کہ یہ ابھی نابالغ اور بچے تھے۔

باقی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مقصود اس حدیث سے یہی ہے کہ مصلیٰ کے سامنے سے مرور حار قاطع صلوة نہیں ہے (۲۲)۔



(۲۱) الحدیث: اخرجه البخاری (ج ۱، ص ۷۱) فی کتاب الصلوة، باب سترۃ الامام سترۃ من خلفہ، و مسلم (ج ۱، ص ۱۹۶) فی کتاب الصلوة، باب سترۃ المصلیٰ، و الترمذی (ج ۱، ص ۷۹) فی ابواب الصلوة، باب ما جاء لا یقطع الصلوة شبہی، و ابوداؤد (ج ۱، ص ۱۰۳) فی کتاب الصلوة، باب من قال الحمار لا یقطع الصلوة، و النسائی (ج ۱، ص ۱۲۳) فی کتاب القبلة، باب ما یقطع الصلوة و ما لا یقطع، و ابن ماجہ (ص ۶۶) فی کتاب الصلوة، باب ما یقطع الصلوة، و مالک فی الموطا (ص ۱۳۹ - ۱۴۰) فی کتاب قصر الصلوة فی السفر، باب الرخصة فی المرور بین یدی المصلیٰ، و احمد (ج ۱، ص ۲۱۹)۔

(۲۲) دیکھو مرقاة: ج ۲، ص ۲۳۶۔

باب صفة الصلوة

الفصل الاول

﴿ عن أبي هريرة أن رجلاً دخل المسجد ورسول الله ﷺ جالس في ناحية المسجد فصلى ثم جاء فسلم عليه فقال له رسول الله ﷺ وعليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل فرجع فصلى ثم جاء فسلم عليه فقال وعليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل فقال في الثالثة اوفي التي بعدها عابني يا رسول الله فقال اذا قمت الى الصلاة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعاً ثم ارفع حتى تستوي قائماً ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ثم ارفع حتى تطمئن جالساً ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ثم ارفع حتى تطمئن جالساً وفي رواية ثم ارفع حتى تستوي قائماً فافعل ذلك في صلاتك كما تمتفق عليه (۲۲*)

”حضرت ابو هريرة رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آقائے نامدار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے ایک گوشہ میں تشریف فرما تھے کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا، (پہلے) اس نے نماز پڑھی (اس طرح کہ

(۲۲*) الحدیث: ۱: خرجه البخاری (ج ۲، ص ۹۲۳) فی کتاب الاستینذان، باب من ردّ فقال عليك السلام، ومسلم (ج ۱، ص ۱۶۰) فی کتاب الصلوة، باب وجوب قراءة الفاتحة فی کل رکعة وانه اذا لم يحسن الفاتحة ولا امکنه تعلمها فاماتيسر له غيرها، والترمذی (ج ۱، ص ۶۶-۶۷) فی ابواب الصلوة، باب ماجاء فی وصف الصلوة، وابوداود (ج ۱، ص ۱۲۳) فی کتاب الصلوة، باب صلوة من لا يقيم صلبه فی الركوع والسجود، والنسائی (ج ۱، ص ۱۳۱) فی کتاب الانتاح، باب فرض التكبير الاولی، وابن ماجه (ص ۷۳) فی کتاب الصلوة، ابواب اقامة الصلوات والسنة فيها، باب اتمام الصلوة، واحمد (ج ۲، ص ۳۳۷)۔

تبدیل ارکان کی رعایت نہیں کی) پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور سلام عرض کیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کا جواب دیا اور فرمایا جاؤ اور پھر نماز پڑھو۔ اس لیے کہ تم نے نماز نہیں پڑھی، وہ چلا گیا (اور جس طرح پہلے نماز پڑھی تھی اسی طرح پھر نماز پڑھی، اور آپ کی خدمت میں آکر سلام عرض کیا، آپ نے سلام کا جواب دے کر پھر اس سے فرمایا کہ جاؤ نماز پڑھو اس لیے کہ تم نے نماز نہیں پڑھی، (اس طرح تین مرتبہ ہوا) تیسری مرتبہ یا چوتھی مرتبہ اس شخص نے عرض کیا، یا رسول اللہ: مجھے سکھلا دیجئے (کہ میں نماز کس طرح پڑھوں) آپ نے فرمایا! جب تم نماز پڑھنے کا ارادہ کرو تو (پہلے) اچھی طرح وضو کر لو، پھر قبلہ کی طرف منہ کر کے کھڑے ہو کر تکبیر کہو، پھر قرآن کی جو (سورۃ) تمہیں آسان معلوم ہو اسے پڑھو، پھر اطمینان کے ساتھ رکوع کرو پھر سر اٹھاؤ یہاں تک کہ سیدھے کھڑے ہو جاؤ، پھر اطمینان کے ساتھ سجدہ کرو پھر سر اٹھاؤ اور اطمینان کے ساتھ بیٹھ جاؤ پھر اطمینان کے ساتھ (دوسرا) سجدہ کرو پھر سر اٹھاؤ اور اطمینان کے ساتھ بیٹھ جاؤ! ایک روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں کہ پھر سر اٹھاؤ اور سیدھے کھڑے ہو جاؤ (اس روایت میں جلسہ استراحت کا ذکر نہیں) پھر اپنی تمام نماز اسی طرح ادا کرو۔“

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ”باب صفة الصلوٰۃ“ کا عنوان قائم کیا ہے اور عام طور سے اس عنوان کے تحت صلوٰۃ کے ارکان، واجبات، سنن اور مستحبات سب ذکر کیے جاتے ہیں، چنانچہ روایات میں اس باب کے اندر یہ چاروں قسم کے احکام مذکور ہیں۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس روایت میں جس شخص کا واقعہ مذکور ہے وہ حضرت خلاد بن رافع انصاری بدری رضی اللہ عنہ ہیں، یہ صحابی غزوہ بدر ہی میں شہید ہوئے تھے، اس لیے یقیناً یہ واقعہ بدر سے پہلے کا ہے، اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ۷ ہجری میں مسلمان ہوئے ہیں، اس لیے کہا جائے گا کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کسی دوسرے صحابی سے سن کر اس واقعہ کو نقل کیا ہے (۲۳) لہذا یہ حدیث مرسل صحابی ہے جو بالاتفاق حجت ہے۔

ثم اقرابما تيسر معك من القرآن

اس جملہ سے حنفیہ کے موقف کی تائید ہوتی ہے، چونکہ حنفیہ کے نزدیک قراءت فاتحہ رکن نہیں ہے، بلکہ فاتحہ اور مازاد علی الفاتحہ دونوں کی قراءت واجب ہے، فرض مطلق قراءت ہے، چونکہ روایت میں ”ما تيسر معك من القرآن“ عام ہے، فاتحہ اور غیر فاتحہ دونوں کو شامل ہے، اس لیے حنفیہ آیت طویلہ

یا ثلث آیات کی قراءت کو فرض کہتے ہیں۔

قرآن مجید کی آیت ”فَاقْرَؤْا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“ بھی حنفیہ کی دلیل ہے۔

رہا یہ سوال کہ پھر آیت واحدہ قصیرہ سے بھی فرض ادا ہو جانا چاہیے واحدہ کے ساتھ طویلہ اور قصیرہ کے ساتھ ثلث آیات کی قید کیوں لگائی گئی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مادون الایۃ تو بالاجماع اس آیت اور حدیث کے مقتضی سے خارج ہے، اب رہا آیت واحدہ میں طویلہ کی قید اور آیت قصیرہ میں ثلث آیات کی قید تو یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل متواتر کی بنیاد پر لگائی گئی ہے، اس سے کم کا ثبوت موجود نہیں۔

ائمہ ثلاثہ قراءت فاتحہ کو رکن کہتے ہیں، اور مازاد علی الفاتحہ کو نہ یہ کہ رکن نہیں کہتے بلکہ واجب بھی نہیں مانتے صرف ست کہتے ہیں۔ (۲۳*)

ان حضرات کا استدلال حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی روایت ”لا صلوة لمن لم یقرا بفاتحة الكتاب“ سے ہے، اور یہ روایت متفق علیہ ہے (۲۴)۔

نیز ان کا استدلال حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی ہے، جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من صلی صلوة لم یقرا فیہا بام القرآن فہی خداج ثلاثاً غیر تمام (۲۵)۔

یہ حضرات کلمہ ”لا“ کو نفی جنس پر حمل کرتے ہیں، اور بغیر فاتحہ کے صلوة کو ”کان لم تکن“ قرار دیتے ہیں، انہی روایات کو قرآن مجید کی آیت کا بیان کہتے ہیں۔

حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ قرآن مجید کی آیت اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی زر بحث روایت مبہم یا مجمل نہیں ہیں جن کے لیے بیان کی حاجت ہو، لہذا یہ کہا جائے گا کہ ائمہ ثلاثہ نے ان روایات کے ذریعہ آیت قرآنیہ ”فَاقْرَؤْا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“ کی تخصیص کی ہے، لیکن چونکہ یہ اخبار آحاد ہیں اس لیے نہ ان سے کتاب اللہ کی آیت کی تخصیص جائز ہے اور نہ یہ فی نفسہا مفید للفرضیت ہو سکتی ہیں، چونکہ اثبات فرض کے لیے ایسے دلائل کی ضرورت ہوتی ہے جو قطعی الثبوت بھی ہوں اور قطعی الدلالة بھی ہوں، حضرت عبادہ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما کی روایات چونکہ اخبار آحاد ہیں، اس لیے یہ قطعی

(۲۳*) دیکھیے معارف السنن (ج ۳، ص ۱۶۸) نیز دیکھیے اوجز المسائل (ج ۲، ص ۹۱)۔

(۲۴) اخرجه البخاری: ج ۱، ص ۱۰۳، فی باب وجوب القراءة للامام والماموم فی الصلوة کلہا فی الحضرة والسفر وما یجہر فیہا وما ینخس فیہا، ومسلم فی صحیحہ ج ۱، ص ۱۶۹۔ فی باب وجوب قراءة الفاتحة فی کل رکعة وانما اذا لم یحسن الفاتحة ولا ما کنہ تعلمہا قرأ ما تيسر له غیر ما۔ (۲۵) صحیح مسلم: حوالہ بالا۔

الثبوت نہیں ہیں اور نہ یہ قطعی الدلالتہ ہیں چونکہ نفی کمال کا بھی احتمال ہے ، لہذا ان سے فرضیت ثابت نہیں ہوگی۔

پھر حضرت عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی اسی روایت کے بعض طرز صحیحہ میں ”لاصلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب فصاعدا“ وارو ہے (۲۶) اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں ہے ”لاصلوۃ الا بقراءۃ فاتحة الكتاب فما زاد“ (۲۷) اسی طرح حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ہے ، اس میں ”امرنا ان نقرأ بفاتحة الكتاب وما تیسر“ مذکور ہے ، (۲۸) اگر ان روایات سے استدلال کرنا ہے تو پھر فاتحہ و ما زاد علی الفاتحہ دونوں کا ایک حکم ہونا چاہیے ، آخر اس کی کیا وجہ ہے روایت ایک ہے فاتحہ کو تو رکن کہا جائے اور ما زاد علی الفاتحہ کو صرف ست ، یہ بات قرین قیاس نہیں ہے ، بلکہ قرین قیاس یہ بات ہے کہ فاتحہ اور ما زاد علی الفاتحہ دونوں کو۔ چونکہ اخبار آحاد سے ان کا ثبوت ہے۔ واجب قرار دیا جائے اور مطلق قراءت کو رکن کہا جائے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے ، اس صورت میں آیت پر بھی عمل ہوگا اور روایت پر بھی ، برخلاف ائمہ ثلاثہ کے مذہب کے کہ اس میں آیت کے عموم کو تو نظر انداز کیا ہی گیا ہے مگر روایات پر بھی پورا عمل نہیں ہے اس لیے کہ ما زاد علی الفاتحہ کے وجوب کے وہ قائل نہیں۔

ثم ارجع حتی تطمئن راکعاً

یہ صحابی جن کو آپ نے ”صل فانک لم تصل“ فرمایا تعدیل ارکان کو فوت کر رہے تھے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لطیف تشبیہ فرمائی لیکن اصل غلطی کی نشاندہی نہیں کی ، آپ کا مقصد یہ تھا کہ یہ غور فکر کے بعد خود اپنی غلطی پر متنبہ ہوں ، مگر یہ اپنی غلطی پر خود متنبہ نہ ہو سکے تو پھر آپ نے ان کی درخواست اور خواہش پر اصل غلطی کی نشاندہی فرمائی اور تعدیل ارکان کی تلقین فرمائی اور آپ نے یہ طریقہ اس لیے اختیار فرمایا کہ چونکہ یہ طریقہ اصلاح کے باب میں زیادہ مفید اور زیادہ اثر آفرین ہوتا ہے۔

نماز میں تعدیل ارکان کا مسئلہ

امام شافعی ، امام احمد اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے۔

(۲۶) رکعے ابو داؤد ج ۱ ص ۱۱۹۔ باب من ترک القراءۃ فی صلاتہ۔

(۲۷) ابو داؤد ج ۱ ص ۱۱۸۔ باب من ترک القراءۃ فی صلاتہ۔

(۲۸) توالہ ۱۹۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک امام جرجانی کی تخریج کے مطابق تعدیل ارکان سنت ہے، لیکن امام کرخی کی تخریج کے مطابق واجب ہے (۲۹) صحیح اور مذہب مختار یہی ہے۔
امام شافعی، امام احمد اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کا استدلال حضرت خلاد بن رافع انصاری رضی اللہ عنہ کے اسی واقعہ سے ہے، جس میں آپ نے تعدیل ارکان نہ کرنے کے وقت ”ارجع فصل فانک لم تصل“ فرمایا اور ایک مرتبہ نہیں بلکہ تین مرتبہ ایسا ہی کیا، آپ کا یہ اہتمام اور مکرر اداۓ صلوٰۃ کا حکم دینا اور ”فانک لم تصل“ فرمانا تعدیل کی فرضیت پر دال ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت ”ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا“ سے ہے، رکوع کے معنی مطلق انحناء کے ہیں اور سجدہ کے معنی وضع الجبۃ علی الارض کے ہیں بقدر تسبیح واحدہ توقف سے نفس فرض ادا ہو جاتا ہے، قرآن مجید کی آیت اتنی ہی مقدار کی متقاضی ہے، اس کے بعد تعدیل کا جو مفہوم رہتا ہے اس کا ثبوت خلاد بن رافع کے اس واقعے سے اور آگے آنے والی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے ہوتا ہے، مگر چونکہ یہ اخبار آحاد ہیں، اس لیے نہ تو ان سے زیادت علی کتاب اللہ ہو سکتی ہے اور نہ یہ فی نفسہا مفید للفرضیت ہیں، لہذا قول السلم قرآن اور آحادیث کے پیش نظر یہی ہے کہ تعدیل ارکان کو واجب کہا جائے، اور وجوب تعدیل ارکان کے لیے انہی روایات سے استدلال کیا جائے گا، جن سے ان حضرات نے فرضیت ثابت کی ہے۔

نیز اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو کہ ترمذی میں حضرت رفاعہ بن رافع سے مروی ہے (۳۰) چنانچہ اس کی آخر میں ہے ”فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلوتك و ان انتقصت منه شيئا انتقصت من صلوتك“۔ اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تعدیل ارکان کے ترک کی وجہ سے نماز باطل نہیں ہوتی بلکہ اس میں نقصان آجاتا ہے، اور یہ وجوب کی دلیل ہے، ورنہ اگر تعدیل ارکان فرض ہوتی تو اس کے ترک پر بطلان صلوٰۃ کا حکم لگایا جاتا نہ کہ نقصان کا، چنانچہ اس پر قرینہ آگے راوی کا بیان ہے ”قال: وكان هذا هو عليهم من الاولى انه من انتقص من ذلك شيئا انتقص من صلوته ولم تذهب كلها“۔

باقی ترک تعدیل کی وجہ سے اگرچہ نماز بالکلیہ باطل نہیں ہوتی لیکن چونکہ اس میں ترک واجب کی وجہ سے نقصان آجاتا ہے، اس لیے طرفین کے نزدیک بھی نماز واجب الاعاودہ ہوگی۔

(۲۹) دیکھیے لمعات التقیح ج ۲ ص ۹۸۔

(۳۰) ترمذی ج ۱ ص ۶۶۔

ثم ارفع حتى تطمئن جالساً

یہ جلسہ استراحت ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور بعض دوسرے فقہاء جلسہ استراحت کو مسنون کہتے ہیں۔

حفیہ اور جمہور کے نزدیک جلسہ استراحت مسنون نہیں ہے (۳۱) ثنابعیہ کا استدلال ایک تو اسی روایت سے ہے، ایسے ہی ان کا استدلال حضرت مالک بن حویرث رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی ہے جو آگے اسی فصل میں مذکور ہے، اور اس میں بھی جلسہ استراحت کا ذکر ہے، ”انہ راہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی، فاذا کان فی وتر من صلوٰتہ لم ینہض حتی یستوی قاعداً“۔

حفیہ کا استدلال ترمذی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینہض فی الصلوٰۃ علی صدور قدمیہ“ (۳۲)۔

ایسے ہی ابن ابی شیبہ نے مصنف میں کئی صحابہ کے آثار نقل کیے ہیں۔

عن عبدالرحمن بن یزید قال: کان عبداللہ رضی اللہ عنہ ینہض فی الصلوٰۃ علی صدور قدمیہ (۳۳)۔
عن الشعبي ان عمر وعلیا رضی اللہ عنہما واصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا ینہضون فی الصلوٰۃ علی صدور اقدامہم (۳۴)۔

عن ابن عمر انہ کان ینہض فی الصلوٰۃ علی صدور قدمیہ (۳۵)۔

عن النعمان بن ابی عیناش قال: ادرکت غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکان اذا رفع راسہ من السجدة فی اول رکعة والثالثة قام کما هو ولم یجلس (۳۶)۔

اجلہ صحابہ کے یہ آثار اور خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ جلسہ استراحت سنت صلوٰۃ نہیں ہے، البتہ عذر کی وجہ سے کیا جاسکتا ہے اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو بھی اسی پر حمل کیا جائے گا کہ آپ نے اخیر عمر میں عذر کی وجہ سے جلسہ استراحت کیا۔

(۳۱) دیکھو معارف السنن: ج ۲، ص ۵۷۔

(۳۲) ترمذی: ج ۱، ص ۶۳۔

(۳۳) مصنف ابن ابی شیبہ: ج ۱، ص ۲۹۳۔

(۳۴) حوالہ بالا۔

(۳۵) حوالہ بالا۔

(۳۶) مصنف ابن ابی شیبہ: ج ۱، ص ۳۹۵۔

﴿ وَعَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَسْتَفْتِحُ الصَّلَاةَ بِالتَّكْبِيرِ وَالْقِرَاءَةِ بِالحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَكَانَ إِذَا رَكَعَ لَمْ يَشْخِصْ رَأْسَهُ وَلَمْ يُصَوِّبْهُ وَلَيْكُنْ بَيْنَ ذَلِكَ وَكَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ لَمْ يَسْجُدْ حَتَّى يَسْتَوِيَ قَائِمًا وَكَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ لَمْ يَسْجُدْ حَتَّى يَسْتَوِيَ جَالِسًا وَكَانَ يَقُولُ فِي كُلِّ رَكْعَتَيْنِ التَّحِيَّةَ وَكَانَ يَفْرِشُ رِجْلَهُ الْبَسْرَى وَيَنْصِبُ رِجْلَهُ الْيُمْنَى وَكَانَ يَنْهَى عَنِ عَقِيَّةِ الشَّيْطَانِ وَيَنْهَى أَنْ يَفْتَرِشَ الرَّجُلُ ذِرَاعِيهِ أَفْتَرِاشَ السَّبْعِ وَكَانَ يَخْتِمُ الصَّلَاةَ بِالتَّسْلِيمِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ ﴾ (*)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز تکبیر سے اور قراءت ”الحمد لله رب العالمين“ سے شروع کرتے تھے، اور آپ جب رکوع کرتے تو اپنا سر مبارک نہ تو (بہت زیادہ) بلند کرتے تھے اور نہ (بہت زیادہ) پست، بلکہ درمیان درمیان میں رکھتے تھے، (یعنی پیٹھ اور گردن برابر رکھتے تھے) اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو بغیر سیدھا کھڑے ہوئے سجدہ میں نہ جاتے تھے، اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے تو بغیر سیدھا بیٹھے ہوئے (دوسرے) سجدہ میں نہ جاتے تھے، اور ہر دو رکعت کے بعد التحیات پڑھتے تھے، اور (بیٹھنے کے لیے) اپنا بائیں پیر بچھاتے اور دایاں پیر کھڑا رکھتے تھے، اور آپ عقبہ شیطان (یعنی شیطان کی بیٹھک) سے منع فرماتے تھے، اور مرد کو دونوں ہاتھ سجدہ میں اس طرح بچھانے سے منع کرتے تھے جس طرح درندے بچھا لیتے ہیں، اور آپ نماز کو سلام پر ختم فرماتے تھے۔“

قعدہ کی کیفیت اور اختلاف فقہاء

روایات میں قعدہ کی دو کیفیتیں مذکور ہیں: ① افتراش ② تورک۔
افتراش یہ ہے کہ بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جائے اور دائیں پاؤں کو کھڑا کر لے۔
اور تورک یہ ہے کہ آدمی بائیں پاؤں کو دائیں طرف نکال دے اور سرین پر بیٹھ جائے۔

(*) الحدیث: اخرجہ مسلم (ج ۱، ص ۱۹۳ - ۱۹۵) فی کتاب الصلوة، باب ما یجمع صفة الصلوة وما یفتح بہ ویختم بہ وصفة الرکوع والاعتدال منه والسجود والاعتدال منه، وابدود (ج ۱، ص ۱۱۳) فی کتاب الصلوة، باب من لم یر الجهر بیسم اللہ الرحمن الرحیم، واحمد (ج ۶، ص ۳۱)۔

قضاء کے ہاں قعدہ کی یہ دونوں صورتیں جائز ہیں البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔
چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قعدہ اولیٰ اور اخیرہ دونوں میں افتراش افضل ہے۔
امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دونوں میں تورک افضل ہے۔
امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں وہ تشدد جس کے بعد سلام ہو اس میں تورک افضل ہے اور جس کے بعد سلام نہ ہو اس میں افتراش افضل ہے۔
اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہر وہ نماز جس میں دو قعدے ہوں یعنی رباعی نماز، اس کے قعدہ اخیرہ میں تورک افضل ہے، اور جس میں ایک قعدہ ہو اس میں افتراش افضل ہے (۱)۔
حنفیہ کا استدلال ایک تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اسی روایت سے ہے۔
اسی طرح حنفیہ کا استدلال فصل ثانی میں حضرت رفاعہ بن رافع کی روایت سے بھی ہے، جس میں مشی فی الصلوٰۃ کا واقعہ مذکور ہے، وہاں فرمایا گیا ہے ”فاذا سجدت فمکن للسجود فاذا رفعت فاجلس علی فخذک الیسری ای ناصباً قدمک الیمنی“۔
اور جن روایات میں تورک کا ذکر آیا ہے، جن سے افضلیت تورک کے قائلین نے استدلال کیا ہے، جیسا کہ فصل اول میں حضرت ابو حمید ساعدی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، اس میں ہے ”فاذا جلس فی الركعة الاخرة قدم رجله الیسری ونصب الاخری وقعد علی مقعدته“۔
اسی طرح حضرت ابو حمید ساعدی رضی اللہ عنہ کی فصل ثانی کی پہلی روایت میں اس کو ذکر کیا گیا ہے، حتیٰ اذا كانت السجدة التي فيها التسليم اخر رجله الیسری وقعد متورکاً علی شقه الایسر ثم سلم۔
تو ان کو یا تو عذر پر حمل کیا جائے گا کہ ضعف اور تبدل کے لاحق ہونے کے بعد آپ نے ایسا کیا، یا بیان جواز پر حمل کیا جائے گا، اور یا یہ کہا جائے گا کہ رکعتِ رابعہ میں تورک کی یہ کیفیت بعد السلام ہوتی تھی۔

وكان ينهى عن عقبة الشيطان

”عقبہ“ (بضم العين وسكون القاف) اس سے مراد اقعاء ہے، اور اقعاء کی دو تفسیریں ہیں۔

ایک یہ کہ الیتین کو اور دونوں ہاتھوں کو زمین پر رکھا جائے اور ایڑیوں کو الیتین سے ملا کر ساقین کو

کھرا کر لیا جائے، یہ اقعاء کا قعاء الکلب ہے۔

(۱) رکبہ لسان التفتیح: ج ۳، ص ۱۰۰۔

اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ تشہد کی حالت میں جس طرح بیٹھتے ہیں، اسی طرح بیٹھا جائے، اور دونوں ایڑیاں کھڑی کر کے ان پر الیتین کو رکھا جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ممانعت فرمائی ہے اس ممانعت میں اقعاء کی یہ دونوں صورتیں داخل ہیں، لیکن حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے اقعاء بالمعنی الثانی کو سنت کہنا بھی مقول ہے، جیسا کہ امام ترمذی نے اس کو حضرت طاؤس کی روایت سے ذکر کیا ہے، "قلنا لابن عباس فی الاقعاء علی القدمین قال ہی السنة فقلنا انال نراه جفاء بالرجل قال بل ہی سنة نبیکم" (۲)۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے عذر کی حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کو اختیار کرنا اور اسی اعتبار سے اس کو سنت کہنا مقول ہے، ورنہ یہ مراد ہرگز نہیں کہ عام حالات میں وہ سنت ہے، چنانچہ اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس کو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مؤکلا میں ذکر کیا ہے، "عن المغیرة بن حکیم قال: رایت ابن عمر یجلس علی عقبیہ بین السجدتین فی الصلوة فذکرت له فقال انما فعلته منذاشتکت" (۳)۔

اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اقعاء کی یہ صورت بھی سنت کے خلاف ہے، لیکن عذر کی بنا پر اس کو اختیار کیا گیا ہے۔



﴿وَعَنْ أَبِي حَمْدٍ السَّاعِدِيِّ﴾

قَالَ فِي تَفْرِيٍّ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا أَحْفَظُكُمْ لِبَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَيْتُهُ إِذَا كَبَّرَ جَعَلَ يَدَيْهِ حِذَاءَ مَنْكِبَيْهِ وَإِذَا رَكَعَ أَمَكَّنَ يَدَيْهِ مِنْ رُكْبَتَيْهِ ثُمَّ هَضَرَ ظَهْرَهُ فَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ اسْتَوَى حَتَّى يَبْعُدَ كُلَّ فِقَارٍ مَكَانَهُ فَإِذَا سَجَدَ وَضَعَ يَدَيْهِ غَيْرَ مُفْتَرَشٍ وَلَا قَائِضِيهِمَا وَأَسْتَقْبَلَ بِأَطْرَافِ أَصَابِعِهِ

(۲) ترمذی: ج ۱ ص ۶۳۔

(۳) مؤکلا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ: ص ۱۱۳، "باب الجلوس فی الصلوة"۔

رَجْلَيْهِ الْقِبْلَةَ فَإِذَا جَلَسَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ جَلَسَ عَلَى رَجْلِهِ الْبُسْرَى وَنَصَبَ الْيَمْنَى فَإِذَا جَلَسَ فِي الرَّكْعَةِ الْآخِرَةِ قَدَّمَ رَجْلَهُ الْبُسْرَى وَنَصَبَ الْآخِرَى وَقَعَدَ عَلَى مَقْعَدَتِهِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۳۲)

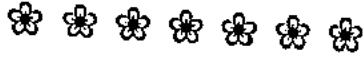
”حضرت ابو حمید ساعدی رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ کی ایک جماعت میں فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ نماز کو تم میں سب سے زیادہ جانتا ہوں، میں نے آپؐ کو دیکھا ہے کہ جب آپؐ تکبیر کہتے تھے تو اپنے دونوں ہاتھ مونڈھوں تک اٹھاتے تھے، اور جب رکوع میں جاتے تھے تو اپنے دونوں زانو ہاتھوں سے مضبوط پکڑتے تھے اور اپنی پیٹھ جھکا دیتے تھے، (تاکہ گردن کے برابر ہو جائے) اور سر مبارک (رکوع سے) اٹھاتے تو سیدھے کھڑے ہو جاتے یہاں تک کہ سارے جوڑا اپنی اپنی جگہ پر آجاتے تھے، اور جب سجدہ میں جاتے تو دونوں ہاتھ زمین پر رکھ دیتے تھے اور انہیں نہ پھیلاتے تھے اور نہ (پہلو کی طرف) سمیٹتے تھے اور پاؤں کی انگلیاں قبلہ کی طرف رکھتے تھے، اور جب دو رکعت پڑھنے کے بعد بیٹھتے تھے تو بائیں پاؤں پر بیٹھتے تھے اور دایاں پاؤں کھڑا رکھتے تھے، اور جب آخری رکعت پڑھ کر بیٹھتے تھے تو بائیں پاؤں کو آگے نکال دیتے اور دوسرے (یعنی دائیں) پاؤں کو کھڑا کر کے سرین پر بیٹھ جاتے تھے۔“

واستقبل باطراف اصابع رجليه القبلة

علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ نے سجدہ میں اطراف اصابع کو مستقبل قبلہ کرنا واجب قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ لوگ اس واجب کی ادائیگی میں غفلت کرتے ہیں، لیکن علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے رد المحتار میں وجوب کا انکار کیا ہے اور استقبال قبلہ باصابع رجليں فی السجدة کو سنت قرار دیا ہے (۴) بہر حال اس کے سنت ہو کر ہونے میں کوئی شک نہیں ہے اور اس کا ترک کراہت کا باعث ہے، بالعموم اس سے غفلت کی جاتی ہے اس کا خیال رکھنا ضروری ہے، اسی طرح سجدتین میں یا سجدہ اولی سے جلسہ کی طرف منتقل ہوتے وقت یا جلسہ سے سجدہ ثانیہ کی طرف منتقل ہوتے وقت بالعموم بعض وہ لوگ جن کو آداب و سنن کا پورا لحاظ نہیں ہوتا کبھی ایک پاؤں کو کبھی دونوں کو زمین سے اٹھالیا کرتے ہیں، اگر یہ رفع قدم عن الارض ذرا دیر کے لیے بھی

(۳۲) الحدیث: أخرجه البخاری (ج ۱، ص ۱۱۳) فی کتاب الاذان، باب سنة الجلوس فی التشهد، والترمذی (ج ۱، ص ۶۷) فی ابواب الصلوة، باب ماجاء فی وصف الصلوة، وابدو (ج ۱، ص ۱۰۶) فی کتاب الصلوة، باب افتتاح الصلوة، وابن ماجه (ص ۶۲) فی کتاب الصلوة، ابواب اقامة الصلوات والسنة فيها، باب رفع اليدين اذا ركع واذ رفع راسه من الركوع، واحمد: (ج ۵، ص ۴۲۴)۔

ہو تو اس سے نماز مکروہ ہو جاتی ہے، اور عادت ہو جانے کی وجہ سے بسا اوقات اس کا احساس نہیں ہوتا اس لیے اس کا اہتمام بھی ضروری ہے۔



﴿ وَعَنْ أَبِي عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْتَكِبَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرَّكُوعِ رَفَعَهَا كَذَلِكَ وَقَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ وَكَانَ لَا يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي السُّجُودِ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۳*)

”حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو دونوں ہاتھوں کو مونڈھوں تک اٹھاتے، اور جب رکوع کے لیے تکبیر کہتے نیز جب رکوع سے سر اٹھاتے تو تب بھی اسی طرح دونوں ہاتھ (مونڈھوں تک) اٹھاتے اور (رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے) کہتے ”سمع اللہ لمن حمدہ۔ ربنا لک الحمد“ (اللہ نے اس شخص کو سن لیا یعنی اس کی تعریف قبول کر لی جس نے اس کی حمد بیان کی، اے ہمارے پروردگار تعریف تو تیرے ہی لیے ہے) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سجدوں میں ایسا نہیں کرتے تھے۔“

مسئلہ رفع یدین

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس روایت میں رفع یدین عند الركوع وعند رفع الرأس منہ کا مشہور اور معرکہ الآراء مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔
رفع یدین عند تکبیرة الافتتاح تو بالاتفاق مسنون ہے، ائمہ فقہاء میں اس کے سنت ہونے میں کوئی

(۳*) الحدیث: أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۱۰۲) فی کتاب الاذان، باب رفع الیدین فی التکبیرة الاولى مع الافتتاح سواء، ومسلم (ج ۱ ص ۱۶۸) فی کتاب الصلوة، باب استحباب رفع الیدین حذو المنکبین مع تکبیرة الاحرام والركوع وفي الرفع من الركوع وانہ لا یفعلہ اذا رفع من السجود، والترمذی (ج ۱ ص ۵۹) فی ابواب الصلوة، باب رفع الیدین عند الركوع، و ابن داود (ج ۱ ص ۱۰۳) فی کتاب الصلوة، باب رفع الیدین، والنسائی (ج ۱ ص ۱۳۰) فی کتاب الافتتاح، باب العمل فی افتتاح الصلوة، و باب رفع الیدین قبل التکبیر، و باب رفع الیدین حذو المنکبین، و ابن ماجہ (ص ۱۱) فی کتاب الصلوة، ابواب اقامة الصلوات والسنة فیها، باب رفع الیدین اذا رکع و اذا رفع راسه من الركوع، و مالک (ص ۵۹، ۶۰، ۶۱) فی کتاب الصلوة، باب افتتاح الصلوة، و احمد (ج ۲ ص ۱۳۶)۔

اختلاف نہیں، البتہ بعض اہل ظاہر اس کے ذریعہ کے قائل ہیں، لیکن روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل نقل کیا گیا ہے اور اس پر مداومت بھی بتائی گئی ہے مگر اس سے سخت ہونا ثابت ہو سکتا ہے واجب یا فرضیت ثابت نہیں ہوتی؛ ایسے ہی جمہور کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان مواضع ثلاثہ یعنی تکبیرہ تحریمہ اور عند الرفع وعند رفع الرأس منہ کے علاوہ نماز میں کسی اور جگہ رفع یدین مسنون نہیں ہے، البتہ رفع یدین عند الرفع وعند رفع الرأس منہ میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق رحمہم اللہ رفع یدین ثلاث مرات کو سخت کہتے ہیں، اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک نیز امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول مشہور اور مختار کے مطابق صرف عند تکبیرۃ الافتتاح رفع یدین مسنون ہے (۵)۔

اس مسئلہ میں اختلاف فقط افضلیت اور عدم افضلیت میں ہے، لیکن طرفین سے غلو ہوا ہے اور ایسی باتیں کہی گئی ہیں کہ جن سے مسئلہ کی صحیح نوعیت سامنے نہیں آتی ہے، چنانچہ حنفیہ میں سے بعض حضرات نے رفع یدین عند الرفع وعند الرفع منہ کو مکروہ کہا ہے، خود امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے رفع یدین کی روایات کو منسوخ کہا ہے، اسی وجہ سے بعض فقہاء نے منسوخ سمجھتے ہوئے اس کو مکروہ کہہ دیا ہے، لیکن علامہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے (۶) کہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی اصطلاح عام فقہاء اور محدثین کی اصطلاح سے مختلف ہے وہ بسا اوقات افضل کے مقابلہ میں مفضول کو منسوخ کہہ دیتے ہیں، ایسے ہی بعض اوقات ماہوالاقوی و لیلئاً کے مقابلہ میں ماہوالاضعف و لیلئاً کو منسوخ کہہ دیتے ہیں اصطلاحی نسخ مراد نہیں ہوتا چنانچہ مسئلہ رفع یدین میں بھی یہی صورت ہے، حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے احکام القرآن میں ایک قاعدہ بیان کیا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں احادیث صحیحہ دونوں جانب موجود ہوں تو وہاں فقہاء کا اختلاف افضلیت اور عدم افضلیت میں ہوتا ہے، اور اس کی مثال میں جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے ترجیح فی الاذان، ایتار فی الاقامہ، تسمیہ کا مسئلہ جس میں جہر اور اثناء کا اختلاف ہے، اور رفع یدین کا مسئلہ بیان کیا ہے، جصاص رحمۃ اللہ علیہ چونکہ قرن رابع کے ہیں اور متقدمین حنفیہ میں سے ہیں اس لیے ان کے بیان کو ترجیح ہوگی اس لیے رفع یدین کا یہ اختلاف افضلیت اور عدم افضلیت ہی کا ہوگا نہ کہ جواز اور عدم جواز کا۔

(۵) دیکھئے عمدۃ القاری: ج ۵، ص ۲۷۲۔

(۶) دیکھئے فیض الباری: ج ۲، ص ۲۵۷-۲۶۱۔

ادھر حضرات شوافع کی طرف سے غلو کا یہ عالم ہے کہ خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الام میں یہ فرمایا ہے کہ ترکِ رفع پر کوئی حدیث ثابت نہیں ہے (۷) حالانکہ حقیقتِ حال یہ ہے کہ جس طرح رفع یدین عند الرکوع و عند رفع الراس منہ تو اتر سے ثابت ہے اسی طرح ترکِ رفع بھی تو اتر سے ثابت ہے یہ دوسری بات ہے کہ رفع یدین کی احادیث سنداً و عملاً متواتر ہیں اور ترکِ رفع عملاً متواتر ہے سنداً نہیں، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں کوفہ اہل اسلام کا فوجی مرکز تھا، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے علاوہ سینکڑوں صحابہ کوفہ میں مقیم تھے اور یقیناً وہ تمام حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ پر نماز ادا کرتے تھے اور رفع یدین عند الرکوع و عند الرفع منہ ایک ایسی محسوس اور واضح شئی ہے کہ اس کا مخفی رہنا مستبعد اور دشوار ہے، لیکن بایں ہمہ کوفہ کے تمام محدثین اور فقہاء جن کی جلالتِ قدر سے انکار ناممکن ہے ترکِ رفع پر متفق ہیں، تو یہ تو اتر عملی نہیں تو اور کیا ہے۔

اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ تعاملِ اہل مدینہ کو مقدم رکھتے ہیں اور وہ بھی ترکِ رفع کے قائل ہیں اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہل مدینہ کا تعامل بھی ترکِ رفع ہی پر تھا، لہذا یہ بھی ترکِ رفع کے عملاً متواتر ہونے کی ایک دلیل ہے۔

پھر روایات میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت اور حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کی روایت صحیح سندوں کے ساتھ موجود ہیں پھر یہ کہنا کیونکر درست ہوگا کہ ترکِ رفع کا کوئی ثبوت نہیں، بہر حال طرفین میں یہ تجاویز اور غلو پایا جاتا ہے، یہ صورت حال وہی ہے کہ یہ اختلافِ افضلیت اور عدم افضلیت میں ہے، جیسا کہ امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تصریح کی ہے۔

نیز جانبین میں تواتر اور روایات بطور دلیل موجود ہیں، ہاں یہ ضرور ہے کہ حضرات حنفیہ ترکِ رفع کی روایات کو راجح کہتے ہیں۔

حضرات شافعیہ اور حنابلہ کے دلائل

① بہر حال حضرات شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال ایک تو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی اسی روایت سے ہے، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه حذو منکبیه اذا افتتح الصلوٰۃ و اذا کبر للرکوع و اذا رفع راسه من الرکوع رفعهما کذلک۔

۱ ایسے ہی ان کا استدلال حضرت مالک بن حویرث رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی ہے ، کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر رفع یدیه حتی یحاذی بهما اذنیہ واذا رفع رأسہ من الركوع فقال سمع اللہ لمن حمدہ فعل مثل ذلک۔

اس روایت میں رفع یدین عند الركوع مذکور نہیں ہے غالباً راوی کا اختصار ہے ، یا نسیان ہے۔

۲ ان کی تیسری دلیل حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ، انه رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدیه حین دخل فی الصلوٰۃ کبر ثم التحف بشوبہ ثم وضع یدہ الیمنی علی الیسری فلما اراد ان یرکع اخرج یدیه من الشوب ثم رفعهما وکبر فرکع فلما قال سمع اللہ لمن حمدہ رفع یدیه فلما سجد سجدين کفیه۔ واضح رہے کہ مذکورہ بالا دونوں روایتیں حضرت ابن عمرؓ کی اسی زیر بحث روایت کے بعد اسی فصل میں مذکور ہیں۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل

۱ حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے ، عن علقمة قال: قال عبداللہ بن مسعود الا اصلی بکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی فلم یرفع یدیه الا فی اول مرة۔ (۸)

روایت پر اعتراض اور اس کا جواب

مخالفین کی طرف سے اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول نقل کیا ہے ، ”ولم یثبت حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع یدیه الا فی اول مرة“۔ لہذا اس روایت سے استدلال صحیح نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں دو حدیثیں مروی ہیں ، ایک فعلی حدیث ہے کہ جس میں انھوں نے خود نماز پڑھ کر دکھلائی اور یہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح نماز پڑھتے تھے اور دوسری قولی حدیث ہے اور اس میں انھوں نے قولاً آپؐ کا یہ فعل نقل کیا ہے ، ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع یدیه الا فی اول مرة“۔

حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ نے جس حدیث کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ وہ ثابت نہیں ہے اس سے مراد یہی قولی حدیث ہے نہ کہ فعلی حدیث چنانچہ اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ فعلی حدیث خود حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ کے طریق سے نسائی میں مروی ہے، اور وہ روایت یہ ہے ”اخبرنا سويد بن نصر حدثنا عبد الله بن المبارك عن سفیان عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمة عن عبد الله قال: الا خبركم بصلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فقام فرفع يديه اول مرة ثم لم يعد“ (۹)۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ جس حدیث کے بارے میں یہ فرما رہے ہیں کہ یہ غیر ثابت ہے وہ قولی حدیث ہے، لہذا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس فعلی حدیث کے متعلق یہ کہنا کہ اس سے استدلال درست نہیں صحیح نہیں ہے۔

۷ ایسے ہی حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں، کان النبی صلی اللہ

علیہ وسلم اذا كبر لافتتاح الصلوة رفع يديه حتى يكون ابهاما قريبا من شحمتي اذنيه ثم لا يعود (۱۰)۔

۸ ابو داؤد وغیرہ میں حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں ”دخل علينا

رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس رافعوا ايديهم“ قال زهير اراه قال ”في الصلوة فقال مالي اراكم رافعي

ايديكم كانها اذنان خيل شمنس اسكنوا في الصلوة (۱۱)۔

۹ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال:

ترفع الايدي في سبعة مواطن، افتتاح الصلوة، واستقبال البيت، والصفاء، والمروة، والموقفين، وعند الحجر (۱۲)

اس حدیث میں سات جگہوں میں رفع یدین کرنے کا ذکر کیا گیا ہے ان میں عند تکبیرة الافتتاح کا تو

ذکر ہے، لیکن عند الركوع وعند الرفع منہ کا کوئی ذکر نہیں۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ نے ان روایات کی سخت پر اعتماد کرتے ہوئے نیز مختلف اور متعدد وجوہ تریح

کی بنا پر ترک رفع کی روایات کو معمول بنا قرار دیا ہے۔

(۹) نسائی: ج ۱، ص ۱۵۸۔

(۱۰) طحاوی: ج ۱، ص ۱۵۳۔

(۱۱) هذا الحديث أخرجه ابو داؤد: ج ۱، ص ۱۳۳۔ ”باب فی السلام“، واللفظ له، وايضاً أخرجه النسائی: ج ۱، ص ۱۶۶۔ ”باب السلام“
بلایدی فی الصلوة۔

(۱۲) دیکھیے مجمع الزوائد: ج ۲، ص ۱۰۳۔

ترک رفع کی وجوہ ترجیح

① وجوہ ترجیح میں سے ایک تفقہ روایت بھی ہے، ترک رفع کے زواۃ افقہ ہیں، چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان مکہ کے دارالمخاطبین میں ایک مناظرہ ہوا ہے، "فقال الاوزاعی (للإمام الاعظم ابی حنیفة رحمۃ اللہ علیہ) ما بالکم لا ترفعون عند الرکوع والرفع منه فقال: لاجل انه لم یصح عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیہ شیئی (ای سالما عن المعارض) فقال الاوزاعی رحمہ اللہ کیف لم یصح وقد حدثنی الزہری عن سالم عن ابیہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه اذا افتتح الصلوٰۃ وعند الرکوع وعند الرفع منه، فقال ابوحنیفہ رحمہ اللہ: حدثنا حماد عن ابراہیم عن علقمة والاسود عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یرفع یدیه الا عند افتتاح الصلوٰۃ ثم لا یعود لشیئی من ذلک، فقال الاوزاعی رحمہ اللہ، احدثک عن الزہری عن سالم عن ابیہ، وتقول حدثنی حماد عن ابراہیم، فقال ابوحنیفہ رحمہ اللہ، کان حماد افقہ من الزہری وکان ابراہیم افقہ من سالم وعلقمة لیس بدون من ابن عمر فی الفقہ، وان کانت لابن عمر صحبۃ ولہ فضل صحبۃ فالاسود لہ فضل کثیر وعبد اللہ عبد اللہ" (۱۳)۔

یہاں پر امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے علوسند کو وجہ ترجیح سمجھا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تفقہ روایت کو وجہ ترجیح قرار دیا ہے، اور درحقیقت روایت کا تفقہ علوسند کے مقابلہ میں اہم ہے، چنانچہ امام وکیع رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، حدیث یتداولہ الفقہاء خیر من ان یتداولہ الشیوخ (۱۴)۔

② رفع یدین کے روایت میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما مرکزی روای ہیں لیکن بیہقی نے خلافت میں (۱۵) نہایت قوی سند سے جس کا اوپر ذکر تھا "عن الزہری عن سالم عن ابیہ" حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت نقل کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه اذا افتتح الصلوٰۃ ثم لا یعود" روایت اتنی قوی ہے کہ محدثین کے یہاں نام ہی اس سند کا سلسلۃ الذہب ہے، بیہقی نے جو صرف اس وجہ سے کہ یہ روایت ابن عمرؓ کی اس روایت کے جس میں رفع یدین کا ذکر ہے خلاف ہے، اس کو موضوع قرار دیا ہے تو یہ ان کا وہم اور تعصب ہے، کیونکہ وجوہ طعن میں سے بغیر کسی وجہ طعن کے حدیث کو موضوع قرار دینا کیونکر درست ہو سکتا ہے۔

(۱۲) دیکھیے فتح القدیر: ج ۱، ص ۲۶۰۔

(۱۳) دیکھیے معرفۃ علوم الحدیث للامام الحاکم ص ۱۱۔

(۱۵) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۱، ص ۳۳۸-۳۳۹۔

نیز امام محمدؒ نے موطا میں (۱۶) امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں (۱۷) اور امام ابو یوسفؒ ابن ابی شیبہؒ نے مصنف میں (۱۷*) بہت مضبوط اور جید سندوں کے ساتھ خود حضرت ابن عمرؓ کا عمل ترک رفع نقل کیا ہے، یہاں رفع یدین کے راوی کا عمل اپنی روایت کے مطابق ہے، لہذا کہا جائیگا کہ حضرت ابن عمرؓ کو رفع الیدین کی منسوخیت کا علم ہو گیا تھا ورنہ وہ ہرگز اپنی روایت کے خلاف عمل نہ کرتے، اس لئے بھی ترک رفع کو ترجیح ہوگی۔

● امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے نظر پیش کی ہیں (۱۹) کہ نماز میں انتقال من حالت الی حالت کے وقت تکبیر یا کوئی ذکر مشروع ہے، افتتاح صلوٰۃ میں بالاتفاق تکبیر کے ساتھ رفع یدین بھی ہے اور انتہائے صلوٰۃ میں تسلیم کے ساتھ تحویل راس بھی ہے، اول تو یہ دونوں مقام مقیس علیہ نہیں بن سکتے اس لیے کہ ان میں انتقال من رکن الی رکن نہیں پایا جاتا نیز ویسے بھی تکبیر افتتاح فرض ہے اور تسلیم واجب ہے، البتہ اثنائے صلوٰۃ میں جو تکبیرات یا اذکار انتقال من حالت الی حالت کے وقت مشروع ہیں ان کو مقیس علیہ بنایا جاسکتا ہے، تکبیر عند الركوع اور تسبیح عند الرفع منہ میں اختلاف ہے کہ ان دونوں جگہوں میں رفع یدین ہے یا نہیں سو دوسرے انتقالات صلوٰۃ پر قیاس کیجئے جن میں عدم رفع یدین متفق علیہ ہے، چنانچہ تکبیرات سجود ہیں یا وہ تکبیرات جو عند الانتقال من السجدة الی القيام یا من القعدة الی القيام ہیں ان میں بالاتفاق رفع یدین نہیں اور یہ اثنائے صلوٰۃ میں ہونے کے ساتھ ساتھ صرف مسنون ہیں یہی کیفیت تکبیر عند الركوع اور تسبیح عند الرفع منہ کی ہے لہذا یہاں بھی رفع یدین مسنون نہیں ہونا چاہیے۔

● رفع یدین کی تائید میں جو روایات نقل کی گئی ہیں ان میں سے بعض میں رفع الیدین عند القيام الی الركعة الثالثہ بھی مذکور ہے، اور وہ سنداً نہایت صحیح روایت ہے (۲۰) چنانچہ علامہ ابن بطلالؒ فرماتے ہیں کہ جو حضرات رفع یدین کے قائل ہیں ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس ”زیادت“ یعنی رفع الیدین

(۱۶) موطا امام محمد: ص ۹۳-۹۴۔ ”باب افتتاح الصلوٰۃ“۔

(۱۷) شرح معانی الآثار: ج ۱، ص ۱۵۵۔

(۱۷*) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱، ص ۲۳۶)۔

(۱۸) شیخ ابن حمام رحمۃ اللہ علیہ فتح القدر: ج ۱، ص ۲۷۱، میں لکھتے ہیں، ”والراوی اذا عمل بخلاف ما روی سقطت روايته كما عرفني اصول الفقه“۔

(۱۹) دیکھیے شرح معانی الآثار: ج ۱، ص ۱۵۶۔

(۲۰) چنانچہ صحیح بخاری میں ہے ”عن نافع ان ابن عمر کان اذا دخل فی الصلوٰۃ کبر ورفع یدیه واذا رکع رفع یدیه واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ رفع یدیه واذا قام من الركعتین رفع یدیه ورفع ذلک ابن عمر آل النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ بخاری ج ۱، ص ۱۰۲۔

عند القيام الى الركعة الثالثة کو بھی قبول کریں ، اسی طرح امام خطابی جو شافعی ہیں ، فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ اس ”زیادت“ کے قائل نہیں ہیں حالانکہ ان کی اصل کے مطابق چاہیے کہ وہ اس کو قبول کریں ، ایسے ہی امام ابن دین العید فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے رفع یدین کو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کی بنا پر صرف تین مقامات کے ساتھ مختص کیا ہے ، جبکہ رفع الیدین عند القيام الى الركعة الثالثة بھی صحیح سند سے ثابت ہے ، امام شافعیؒ کے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اس کو بھی سنت کہیں ، کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ چونکہ عند الركوع وعند الرفع من رفع یدین ثابت ہے جو تکبیر تحریمہ سے زائد ہے ، تو جہاں رفع یدین کا ثبوت ہوگا وہاں اس کی سنت بھی ثابت ہوگی کیونکہ دلیل ایک ہی ہے ، اس لیے جو کوئی تکبیر تحریمہ کے علاوہ کسی بھی مقام پر رفع کا قائل ہوگا اس کو قیام الى الركعة الثالثة کی صورت میں بھی رفع بنا پڑے گا (۲۱) ، لیکن نہ امام شافعیؒ کے یہاں اور نہ ہی حضرات ائمہ میں سے کسی کے ہاں یہ معمول بہ ہے اس لیے کہا جائے گا کہ جس طرح یہ رفع یدین منسوخ یا مرجوح قرار دیا گیا ہے ، اسی طرح رفع یدین عند الركوع وعند الرفع من رفع یدین کو بھی مرجوح کہا جائے گا۔

۵ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں اولوالاحلام والنہی حضرات کی جماعت ترک رفع یدین کی قائل ہے ؛ چنانچہ حضرت عمر بن الخطاب ، حضرت علی بن ابی طالب ، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہم جیسے صحابہ ترک رفع کے قائل ہیں۔

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے بدائع الصنائع میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت نقل کی ہے کہ عشرہ مبشرہ کا عمل بھی ترک رفع کا رہا ہے (۲۲) اسی طرح اعلاء السنن میں خلفاء راشدین سے ترک رفع کا عمل نقل کیا گیا ہے (۲۲)۔

بخلاف رفع یدین کے رواۃ کے کہ ان کا شمار ان حضرات کے مقابلہ میں جو ترک رفع کے راوی بنی اولوالاحلام والنہی کی فہرست میں نہیں ہوتا ، ترک رفع کے رواۃ بدرتین اور اکابر صحابہ میں داخل ہیں ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”لیلنی منکم اولوالاحلام والنہی“ اس حدیث کے پیش نظر ترک رفع کے رواۃ صف اول کے حاضرین میں سے ہیں اور رفع یدین کی رواۃ کی یہ کیفیت نہیں ہے اس لیے ترک رفع کی روایات کو ترجیح ہوگی۔ (۲۳*)

(۲۱) مجمعۃ او حزم المسائل (ج ۲ ص ۴۶)۔

(۲۲) مجمعۃ بدائع الصنائع: ج ۱ ص ۲۰۶۔

(۲۳) اعلاء السنن: ج ۳ ص ۵۲۔

(۲۳*) مجمعۃ التملیخ الصبیح (ج ۱ ص ۲۳۸)۔

① امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی ایک مفصل روایت نقل کی ہے، اس میں بتلایا گیا ہے کہ نماز میں ابتداء بات کرنا کھانا پینا اور مختلف منافیات صلوٰۃ کی اجازت تھی، پھر بتدریج ان کو ختم کیا گیا، تو کیا بعید ہے کہ یہ رفع یدین بھی ابتداء امر میں معمول بہ رہا ہو اور پھر اخیر میں اس پر عمل باقی نہ رہا ہو، چنانچہ اس کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے فرماتے ہیں، "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرفع یدیه کلمار کعب و کلمار فاع ثم صار الی افتتاح الصلوٰۃ و ترک ماسوی ذلک" ایسے ہی حضرت ابن زبیرؓ نے ایک شخص کو رفع الیدین من الرکوع کرتے ہوئے دیکھا تو اسے منع کرتے ہوئے فرمایا "مکان ہذا شئی فعلمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم ترکہ" (**۲۳۳) نیز یہ حدیث "مالی اراکم رافعی ایدیکم کانہا اذنا بخیل شمس اسکنوا فی الصلوٰۃ" بھی اس کے ملتوی اور موقوف ہونے پر دال ہے، بعض حضرات "اسکنوا فی الصلوٰۃ" والی روایت کو رفع یدین عند السلام پر حمل کرتے ہیں، لیکن حافظ زلیعی رحمہ اللہ نے اس کو رفع یدین عند الرکوع و عند رفع الراس منہ پر حمل کیا ہے، حدیث کے الفاظ جیسا کہ اوپر حنفیہ کے دلائل میں ذکر ہوئے حافظ زلیعی رحمہ اللہ کی تائید کرتے ہیں یہ دوسری بات ہے کہ عبد اللہ بن القبطیہ کی روایت صحیح مسلم میں انہی الفاظ کے ساتھ تھوڑے فرق سے رفع یدین عند السلام کے بارے میں وارد ہوئی ہے (**۲۳۴) لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ابو داؤد کی جس روایت کو اوپر ذکر کیا گیا ہے وہ بھی رفع یدین عند السلام ہی پر حمل ہو، بالخصوص جبکہ دونوں روایات کا سیاق و سباق مختلف ہے، اس لیے کہ مسلم کی روایت سلام کی کیفیت کو بیان کر رہی ہے اور اس میں سلام کی تصریح بھی ہے، جبکہ ابو داؤد کی روایت میں اطلاق ہے اس میں سلام پر نہیں بلکہ مطلقاً رفع یدین پر انکار ہے، لہذا ابو داؤد کی روایت ترک رفع یدین پر دال ہوگی اور مسلم کی روایت کو البتہ سلام کے ساتھ مخصوص کریں گے۔

② ترک رفع کی روایات اوفق بالقرآن ہیں، قرآن مجید میں "وَقَوْمًا لِلَّهِ قَانِتِينَ" فرمایا گیا ہے (**۲۳۵) اور قنوت کے معنی خشوع کے ہیں اور خشوع ترک رفع میں ہے نہ کہ رفع میں اس لیے ترک رفع کی روایات کو ترجیح ہوگی۔

(**۲۳۳) دیکھیے التعلیق الصبیح (ج ۱ ص ۲۳۹)۔

(**۲۳۴) صحیح مسلم کی روایت یوں ہے، "عن جابر بن سمرۃ رضی اللہ عنہ قال: کنا اذا صلینا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلنا السلام علیک ورحمۃ اللہ و اشار یدہ الی الجانبین فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علام تو مون بایدیکم کانہا اذنا بخیل شمس انما ینکفی احدکم ان ینتہ بدہ علی فنخذہ ثم یسلم علی اخیہ من علی یمینہ و شمالہ" مسلم: ج ۱ ص ۱۸۱۔

(**۲۳۵) سورۃ البقرۃ، رقم الآیۃ (۲۳۸)۔

﴿ وعن وائل بن حجرٍ أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم رفع يديه حين دخل في الصلاة كبر ثم التحف بثوبه ثم وضع يده اليمنى على اليسرى فلما أراد أن يركع أخرج يديه من الثوب ثم دفعهما وكبر فركع فلما قال سمع الله لمن حمده رفع يديه فلما سجد سجد بين كفيه رواه مسلم (** ۲۳)﴾

”حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے نماز شروع کرتے وقت دونوں ہاتھ اٹھا کر تکبیر کسی پھر ہاتھ کپڑے کے اندر کر لیے اور دانتے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھا پھر جب رکوع میں جانے کا ارادہ کیا تو دونوں ہاتھ کپڑے سے نکال کر ان کو اٹھایا اور تکبیر کہہ کر رکوع میں چلے گئے اور جب (رکوع سے اٹھتے وقت) ”سمع اللہ لمن حمده“ کہا تو (اس وقت بجھی) ہاتھوں کو اٹھایا پھر جب سجدہ کیا تو دونوں ہاتھوں کے درمیان کیا (یعنی اپنا سر مبارک دونوں ہتھیلیوں کے درمیان رکھا)۔“

ثم وضع يده اليمنى على اليسرى

امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک وضع اليد اليمنى على اليسرى سنت ہے۔

جبکہ حضرات مالکیہ ارسال یدین کے قائل ہیں (۲۵) امام مالک کے مسلک پر کوئی صریح اور مرفوع حدیث موجود نہیں ہے، البتہ مصنف ابن ابی شیبہ کے بعض آثار سے ان کی تائید ہوتی ہے، (۲۶) لیکن ان آثار کو ان روایات صریحہ صحیحہ کے مقابلہ میں مرجوح قرار دیا جائے گا جن میں وضع اليمين على الشمال کا ذکر ہے۔

(** ۲۳) الحدیث: اخرجه مسلم (ج ۱، ص ۱۶۳) فی کتاب الصلوة، باب وضع يده اليمنى على اليسرى بعد تكبيرة الاحرام تحت صدره فوق سرتة و ابوداود (ج ۱، ص ۱۰۵) فی کتاب الصلوة، باب رفع اليدين، والنسائي (ج ۱، ص ۱۳۱) فی کتاب الافتتاح، باب موضع اليمين من الشمال فی الصلوة، وابن ماجه (ص ۶۳) فی کتاب الصلوة، ابواب اقامة الصلوات والسنة فيها، باب رفع اليدين اذا ركع و اذا رفع راسه من الركوع، واحمد (ج ۳، ص ۳۱۶)۔

(۲۵) ركبى لمعات التقيح: ج ۳، ص ۱۰۵-۱۰۶۔

(۲۶) چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ: ج ۱، ص ۳۹۱، میں ہے، عن الحسن ومغيرة عن ابراهيم انهما كانا يرسلان ايديهما في الصلوة۔

ايهى ابن الزبير کے منطلق ہے: كان ابن الزبير اذا صلى يرسل يديه۔

اسی طرح ابن سيرين کا اثر ہے: عن ابن سيرين انه سئل عن الرجل يمسك يمينه بشماله قال انما فعل ذلك من اجل الدم۔

اسی طرح ابن السيب کے بارے میں ہے: عن عبد الله بن يزيد قال ما رايت ابن المسيب قابضا يمينه في الصلوة كان يرسلها۔

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت، اسی طرح اس کے بعد سہل بن سعد کی روایت ہے اور فصل ثانی میں ہلب کی روایت ہے، ان تمام روایات میں وضع کا ذکر ہے جن سے جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

پھر روایات میں وضع اور اخذ دونوں کا ذکر آیا ہے، حضرات حنفیہ دونوں پر عمل کرتے ہیں، اور اس کی صورت یہ ہے کہ کف یعنی کے باطن کو کف یسری کے ظاہر پر وضع کرتے ہیں، پھر ساعد کف یسری پر کف یعنی کے ابہام اور خصر سے حلقہ بناتے ہیں یعنی اخذ کرتے ہیں، اور بقیہ تین انگلیوں کو ساعد کف یسری پر وضع کرتے ہیں، اس طرح وضع اور اخذ دونوں پر عمل ہو جاتا ہے۔

نماز میں ہاتھ کہاں باندھنے چاہئیں؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ ہاتھ کہاں باندھنے چاہئیں۔

حضرات حنفیہ وضع یدین تحت السرة کے قائل ہیں۔

امام شافعی وضع یدین فوق السرة تحت الصدر کو افضل کہتے ہیں، یہ مشہور روایت ہے اور اسی پر ان

کے یہاں عمل ہے، حذاء الصدر کی روایت بھی ہے، اور تحت السرة کی روایت بھی ہے۔

اور امام احمد سے اس بارے میں تین روایات منقول ہیں۔

ایک روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے۔

دوسری روایت شافعیہ کے مسلک کے مطابق ہے، یعنی فوق السرة تحت الصدر۔

اور تیسری روایت تخمیری کی ہے، یعنی وضع فوق السرة اور تحت السرة دونوں میں اختیار دیتے ہیں (۲۷)۔

حنفیہ کا استدلال حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، قال: ان من السنة فی الصلوٰۃ وضع

الكف علی الكف تحت السرة (۲۸)۔

حضرت ابوہریرہ اور حضرت انس سے بھی یہی منقول ہے۔ (۲۸) *

ایسے ہی وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، قال: رایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یضع یدین

(۲۷) دیکھیے لمعات التنقیح: ج ۳، ص ۱۰۶، نیز دیکھیے المجموع شرح المہذب: ج ۳، ص ۳۱۳۔

(۲۸) سنن بیہقی: ج ۲، ص ۳۱۔

(۲۸) * چنانچہ "الجوہر النقی المطبوع مع السنن الکبری للبیہقی": ج ۲، ص ۳۱-۳۲ میں ہے، قال ابن حزم روینا عن امی ہریرہ قال وضع الكف علی الكف فی الصلوٰۃ تحت السرة، وعن انس قال ثلاث من اخلاق النبوة، تعجیل الاظفار، و تاخیر السحور، ووضع البدن علی الیسری فی الصلوٰۃ تحت السرة۔

على شماله في الصلوة تحت البسرة (۲۹)۔

نیز وضع الیدین تحت البسرة میں جو تعظیم ہے وہ دوسری صورتوں میں نہیں ہے۔

لاندھبیہ سینے پر یا سینے سے اوپر ہاتھ باندھنے کے قائل ہیں عام طور پر سینے سے اوپر وہ ہاتھ باندھتے ہیں جس کا کوئی ثبوت نہیں، ترمذی شریف میں ہے ”والعمل على هذا عند اهل العلم من اصحاب النبي ﷺ و التابعين ومن بعدهم يرون ان يضع الرجل يمينه على شماله في الصلوة، وراى بعضهم ان يضعهما فوق البسرة، وراى بعضهم ان يضعهما تحت البسرة، وكل ذلك واسع عندهم۔“ (۲۹*) بقول امام ترمذی رحمہ اللہ احناف کا مسلک وہ ہے جس پر صحابہؓ اور تابعینؓ وغیرہم کا عمل ہے، امام ترمذیؒ نے حدیث الصدر کا ذکر تک نہیں کیا۔

حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ بدائع الفوائد میں فرماتے ہیں، علی رضی اللہ عنہ: من السنة في الصلوة وضع الكف على الكف تحت البسرة۔

عمرو بن مالک عن ابی الجوزاء عن ابن عباس رضی اللہ عنہ مثل تفسیر علی الا انه غیر صحیح، والصحیح حدیث علی۔

قال فی روایة المزننی: اسفل البسرة بقليل، ويكره ان يجعلهما على الصدر، وذلك لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن التكفير، وهو وضع اليد على الصدر۔ (۲۹**) باقی جن روایات میں وضع الیدین فوق البسرة یا عند الصدر وغیرہ کا ذکر ہے تو وہ بیان جواز پر محمول ہیں، اس لیے کہ یہ اختلاف فقط اولویت اور افضلیت میں ہے۔



﴿ وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام إلى الصلاة يكبر حين يقوم ثم يكبر حين يركع ثم يقول سمع الله لمن حمده حين يرفع صوته من الركعة ثم يقول وهو قائم ربنا لك الحمد ثم يكبر حين يهوي ثم يكبر حين يرفع

(۲۹) دیکھیے انوار السنن: ص ۹۰، حدیث سے متعلق تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، معارف السنن: ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۳، وفتح الملهم: ج ۲، ص ۳۰۔

(۲۹*) جامع ترمذی: ج ۱، ص ۵۹۔

(۲۹**) دیکھیے بدائع الفوائد: ج ۳، ص ۶۰۰-۶۰۱۔

رَأْسَهُ ثُمَّ يُكَبِّرُ حِينَ يَسْجُدُ ثُمَّ يُكَبِّرُ حِينَ يَرْفَعُ رَأْسَهُ ثُمَّ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي الصَّلَاةِ كَلِّهَا
حَتَّى يَقْضِيَهَا وَيُكَبِّرُ حِينَ يَقُومُ مِنَ الثَّلَاثِينَ بَعْدَ الْجُلُوسِ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۲۹***)

”سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کا ارادہ کرتے تو کھڑے ہونے کے وقت تکبیر تحریر کہتے، پھر رکوع میں جاتے وقت تکبیر کہتے اور جب رکوع سے اپنی پشت اٹھاتے تو ”سمع اللہ لمن حمدہ“ کہتے پھر کھڑے ہی کھڑے ”ربنا لک الحمد“ کہتے، پھر جب (سجدہ کے لیے) جھکتے تو تکبیر کہتے اور (سجدہ سے) سر اٹھاتے تو تکبیر کہتے، پھر تکبیر کہتے جب سجدے میں جاتے پھر تکبیر کہتے جب اپنا سر مبارک سجدے سے اٹھاتے، پھر نماز پوری کرنے تک ساری نماز میں یہی کرتے تھے، اور جب دو رکعت پڑھنے کے بعد اٹھتے تھے تو تکبیر کہتے۔“

”اس روایت میں یہ بتلایا گیا ہے کہ تمام اشکالاتِ صلوة میں تکبیر یا کوئی دوسرا ذکر مسنون ہے، جیسے عند رفع الرأس من الركوع تسمیع و تحمید مسنون ہے۔“

امراء بنو امیہ نے عند الخفض تکبیر کو ترک کر دیا تھا ان کو اشتباہ دراصل اس سے ہوا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ تکبیرات خفض بہت آہستہ ادا کیا کرتے تھے، اس سے انہوں نے یہ سمجھا کہ خفض کے وقت تکبیر نہیں ہے، چنانچہ اس کی تردید کے لیے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت لائی گئی ہے۔



❁ وعن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل الصلاة طول
القنوت رواه مسلم (۲۹****)

”سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سب سے بہتر نماز وہ ہے جس میں قنوت طویل ہو۔“

(۲۹****) الحدیث: اخرج البخاری (ج ۱ ص ۱۰۸-۱۰۹) فی کتاب الادان باب التکبیر اذا قام من السجود، ومسلم (ج ۱ ص ۱۱۹) فی کتاب الصلوة، باب ثبوت التکبیر من کل حصص رکوع من الصلوة، الاربعین للکرم فیقول یہ ”سمع اللہ من حمدہ“، وموداود (ج ۱ ص ۱۱۱-۱۱۲)

(۲۹****) الحدیث: اخرج مسلم (ج ۱ ص ۱۶۲-۱۶۳) فی کتاب الادان باب التکبیر للسجود۔

الوتر رکعة، وان الركعة صلاة صحيحة، والنزلي (ج ۱ ص ۸۸) فی ابواب الصلوة، باب ما جاء فی طول القيام فی الصلوة، وابن ماجه (ج ۱ ص ۱۱۱)

فی کتاب الصلوة، باب ما جاء فی طول القيام فی الصلوة، واحمد (ج ۳ ص ۲۰۲)۔

قنوت کے معنی

قنوت کے معنی لغت میں مختلف ہیں۔

طاعت، سکوت، دعا، قیام فی الصلوة، امساک عن الکلام، ان مذکورہ معانی میں سے ہر ایک میں لفظ قنوت استعمال ہوتا ہے، لیکن یہاں جمہور کے نزدیک قیام مراد ہے (۲۰)۔

نماز میں طولِ قیامِ افضل ہے یا کثرتِ سجود؟

حضرات علماء میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا نماز میں طولِ قیامِ افضل ہے یا کثرتِ سجود، یعنی دو رکعت طولِ قراءت کے ساتھ پڑھنا افضل ہے یا مختصر قراءت کے ساتھ آٹھ رکعات پڑھنا افضل ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک نماز میں طولِ قیامِ افضل ہے (۲۱)۔

ان حضرات کا استدلال ایک تو حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اسی روایت سے ہے، جس میں طولِ قیام کو افضل قرار دیا گیا ہے، کیونکہ یہاں طولِ قنوت سے طولِ قیام مراد ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول رہا ہے کہ آپ صلوٰۃ اللیل میں طویل قیام فرماتے تھے۔

نیز چونکہ طولِ قیام کثرتِ تلاوتِ قرآن مجید کو مستلزم ہے، اس لیے بھی طولِ قیام کو افضل کہنا چاہیے، کیونکہ قراءتِ قرآن مجید تسبیحاتِ سجود سے افضل ہے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی رائے یہ ہے کہ کثرتِ سجود افضل ہے (۲۲) کیونکہ ایک صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رفاقت فی الحجۃ کا سوال کیا تو آپ نے ”فاعنی علی نفسک بکثرة السجود“ فرمایا (۲۲*)، ایسے ہی ایک روایت میں ”اقرب ما یكون العبد من ربه وهو ساجد“ فرمایا گیا ہے (۲۲**)، اس لیے کثرتِ سجود کو افضل کہا جائے گا۔

لیکن جو حضرات قراءتِ طویلہ کو افضل کہتے ہیں وہ ”فاعنی علی نفسک بکثرة السجود“ کا

(۲۰) دیکھیے لمعات التفتیح: ج ۳، ص ۱۰۶۔

(۲۱) مرقاة: ج ۲، ص ۲۶۱۔

(۲۲) دیکھیے شرح صحیح مسلم للنووی: ج ۱، ص ۱۹۱۔

(۲۲*) صحیح مسلم (ج ۱، ص ۱۹۳)۔

(۲۲**) صحیح مسلم (ج ۱، ص ۱۹۱)۔

مطلب ”فاعنی بکثرة الصلوة“ بیان کرتے ہیں، یعنی کثرت سجد کنایہ ہے کثرت صلوة سے، اور جہاں تک تعلق ہے دوسری حدیث کا تو اس میں سجدہ کی فضیلت جزئیہ بتلائی گئی ہے، چونکہ اس حالت میں تدلل اور تواضع کی کیفیت غالب ہوتی ہے، اس لیے ”اقرب ما یكون العبد من ربه وهو ساجد“ فرمایا گیا، لہذا اس سے طول قیام کی فضیلت کی نفی لازم نہیں آتی۔

اسحق بن راہویہ اس کے قائل ہیں کہ صلوة اللیل میں طول قیام افضل ہے اور صلوة النہار میں کثرت سجد افضل ہے، ہاں اگر کسی شخص نے رات میں اپنے لیے کوئی مخصوص وظیفہ مقرر کیا ہے اور اس کی وجہ سے کثرت سجد و رکوع ناگزیر ہو تو پھر اس کے لیے رات میں بھی کثرت سجد افضل ہے، چونکہ اس صورت میں معمول کے پورا ہونے کے ساتھ ساتھ کثرت سجد و رکوع کی فضیلت بھی حاصل ہو جائے گی۔ اور بعض حضرات نے طول قیام اور کثرت سجد دونوں کو متساوی قرار دیا ہے (۳۳)۔

الفصل الثانی

﴿ وعن الفضل بن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة مني مني تشهد في كل ركعتين وتخشع وتضرع وتمسك كن ثم تقنع يدك بقول ترفعهما إلى ربك مستقبلاً يطوئيهما وجهك وتقول يارب يارب ومن أم يفعل ذلك فهو كذار كذار وفي رواية فهو خداج رواه الترمذي (۳۳) ﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (نقل) نماز دو دو رکعت ہے، اور ہر دو رکعت میں التختات ہے، اور (نماز کی روح) خشوع، عاجزی اور اظہار غریب ہے، پھر (نماز پڑھنے کے بعد) اپنے پروردگار کی طرف دونوں ہاتھ اٹھاؤ (حضرت فضل کہتے ہیں کہ ”ثم تقنع يدك“ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ تھی کہ نماز پڑھنے کے بعد تم) اپنے پروردگار کی طرف اپنے ہاتھوں کو اس طرح اٹھاؤ کہ ہاتھوں کی دونوں ہتھیلیاں

(۳۳) شرح صحیح مسلم للنووی: ج ۱، ص ۱۹۱۔

(۳۳) الحدیث: اخرجه الترمذی (ج ۱، ص ۸۶) فی ابواب الصلوة، باب ماجاء فی التخشع فی الصلوة، والنسائی فی الکبری (ج ۱، ص ۲۱۲)

فی کتاب السهو، ذکر اختلاف شعبۃ واللیث علی عبد ربہ فی حدیث عبد اللہ بن نافع، واحمد فی مسنده (ج ۱، ص ۲۱۱)۔

منہ کی جانب ہوں (جو دعا کا طریقہ ہے) اور یہ کہو اے میرے رب! اے میرے رب! اور جو شخص ایسا نہ کرے (یعنی مذکورہ بالا طریقہ پر عمل نہ کرے اور دعا نہ مانگے) تو اس کی نماز ایسی ہے ویسی ہے (یعنی ناقص ہے) اور ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ اس کی نماز ناقص ہے۔“

الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ

الصلوٰۃ مبتداء ہے اور ”ثنی ثنی“ خبر ہے اور ”تشهد فی کل رکعتین“ خبر بعد خبر ہے اور ”ثنی ثنی“ کے لیے بمنزلۃ البیان ہے، اور بعض اس کو صیغہ امر کے ساتھ پڑھتے ہیں لیکن یہ تصحیف ہے۔ حضرات فقہاء میں اختلاف ہے کہ صلوٰۃ نافلہ کو ادا کرتے وقت دو رکعت کی نیت باندھنا افضل ہے یا چار چار رکعت کی؟

چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ دن اور رات دونوں میں دو دو رکعت ادا کرنے کو افضل کہتے ہیں۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ صلوٰۃ اللیل میں ثنی ثنی اور صلوٰۃ النہار میں اربع اربع کی افضلیت کے قائل ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ دن اور رات دونوں میں چار چار رکعات ادا کرنے کو افضل کہتے ہیں (۳۳)، البتہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نوافل لیل میں دو، چار، چھ اور آٹھ رکعت تک ایک سلام کے ساتھ ادا کرنے کی اجازت دیتے ہیں، اور نوافل نہار میں اربع رکعات سے زائد ایک سلام کے ساتھ ادا کرنے کو مکروہ کہتے ہیں (۳۵)۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس روایت سے ہے ”عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: صلوٰۃ اللیل والنہار مثنیٰ مثنیٰ“۔

اسی طرح صحیح مسلم میں عقبہ بن حریث سے مروی ہے، فرماتے ہیں ”فقیل لابن عمر ما مثنیٰ مثنیٰ قال: ان تسلم فی کل رکعتین“ (۳۶)۔

یہ روایت ان کے مدعی پر اور زیادہ واضح طریقہ پر دلالت کرتی ہے چونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما خود حدیث کے راوی ہیں اور انہوں نے ثنی ثنی کے معنی ”تسلیم فی کل رکعتین“ بیان کیے ہیں، اس لیے اس سے اس تاویل کا بھی رد ہو گیا جو حنفیہ کی طرف سے اس حدیث کے اندر کی جاتی ہے کہ ثنی ثنی سے مراد ہر دو رکعت پر قعدہ کا وجوب بتلایا گیا ہے، ”سلام علی کل رکعتین“ مراد نہیں ہے، حضرت ابن عمرؓ کی اس

(۳۲) دیکھیے لمعات: ج ۱ ص ۱۱۲۔

(۳۵) التعلیق الصبیح: ج ۱ ص ۳۵۳۔

(۳۶) صحیح مسلم: ج ۱ ص ۲۵۴۔

تفسیر سے اس تاویل کی تردید ہو جاتی ہے۔

صاحبین اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں صلوة اللیل شنی و شنی وارد ہے اور نہار کا لفظ مذکور نہیں ہے، چنانچہ امام نسائی نے ابن عمرؓ کی یہ روایت نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے ”اسنادہ جید الا ان

جماعة من اصحاب ابن عمر خالفوا الازدی فلم یذکروا فیہ النهار، منهم سالم و نافع و طاؤس“ (۳۷)۔

نیز اس روایت میں امام ترمذی نے شعبہ کے شاگردوں کا اختلاف نقل کیا ہے کہ بعض اس کو مرفوعاً نقل کرتے ہیں اور بعض موقوفاً، اس کے بعد امام ترمذی فرماتے ہیں، ”والصحيح ماروی عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال: صلوة اللیل مثنی مثنی، وروی الثقات عن عبد اللہ بن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یذکروا فیہ صلوة النهار“۔

چنانچہ امام ترمذی نے حضرت ابن عمرؓ سے خود ان کا اپنا فعل اس کے خلاف تعلقاً نقل کیا ہے، ”عن ابن عمر انه کان یصلی باللیل مثنی مثنی وبالنهار اربعاً“ (۳۸)۔

اس سے معلوم ہوا کہ ”والنهار“ کا اضافہ صحیح نہیں ہے ورنہ حضرت ابن عمرؓ کا عمل باوجود شدت اجاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس کے خلاف نہ ہوتا۔

ایسے ہی حضرت ابن عمرؓ کی روایت بحوالہ صحیحین (۳۹) آپ پیش نظر رکھیں تو اس میں بھی لیل کا ذکر ملے گا، نہار کا ذکر نہیں ہے۔

نیز صاحبین نوافل نہار کے لیے ”اربع قبل الظهر“ (۳۹) * ”اربع قبل الجمعة“ اور ”اربع بعد الجمعة“ (۳۹) ** روایات سے بھی استدلال کرتے ہیں، جو کتب صحاح میں موجود ہیں اور ان میں اربع رکعات بسلام

(۲۷) دیکھیہ التعلیق الصبیح: ج ۱، ص ۳۵۳۔

(۲۸) دیکھیہ ترمذی: ج ۱، ص ۱۳۱۔ ”باب ماجاء ان صلوة اللیل والنهار مثنی مثنی“۔

(۲۹) دیکھیہ صحیح بخاری: ج ۱، ص ۱۵۳۔ ”باب کیف صلوة اللیل و کیف کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی باللیل“، صحیح مسلم: ج ۱، ص ۲۵۲، کتاب صلوة المسافرین

ص ۲۵۶۔ ”باب صلوة اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل وان الوتر رکعة وان الركعة صلوة صحیحة“۔

(۳۹) صحیح بخاری: ج ۱، ص ۱۵۴، کتاب التہجد، باب الركعتین قبل الظهر، و صحیح مسلم: ج ۱، ص ۲۵۲، کتاب صلوة المسافرین

و قصرها، باب جواز السافلة قائماً وقاعداً، و سنن نسائی: ج ۱، ص ۲۵۶، ثواب من صلی فی الیوم واللیلۃ ثنتی عشرة رکعة سوی المكتوبة، و ذکر

اختلاف الناقلین فیہ لخیر ام حبیبة فی ذلك والاختلاف علی عطاء، و ابوداؤد: ج ۱، ص ۱۸۰، کتاب الصلوة، باب الاربع قبل الظهر وبعدها، و ترمذی:

ج ۱، ص ۹۶، ابواب الصلوة، باب ماجاء فی الاربع قبل الظهر، و ابن ماجہ: ص ۸۰، کتاب الصلوة، ”فرض الجمعة“، باب فی الاربع الركعات قبل

الظهر۔

(۳۹) صحیح مسلم: ج ۱، ص ۲۸۸، کتاب الجمعة، فصل فی استحباب اربع رکعات او الركعتین بعد الجمعة، و سنن نسائی: ج ۱، ص ۲۱۰،

کتاب الجمعة، عدد الصلوة بعد الجمعة فی المسجد، و ابوداؤد: ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۱، کتاب الصلوة، باب الصلوة بعد الجمعة، و ترمذی: ج ۱،

ص ۱۱۴-۱۱۸، ابواب الجمعة، باب فی الصلوة قبل الجمعة وبعدها، و ابن ماجہ: ص ۷۹، کتاب الصلوة، ”فرض الجمعة“، باب ماجاء فی

الصلوة قبل الجمعة، و باب ماجاء فی السنوة بعد الجمعة۔

واحد مذکور ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان اربع رکعات پر مداومت کرنا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ نوافل نهار میں اربع رکعات بسلام واحد ہی افضل ہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نوافل نهار کے لیے تو ان ”اربع قبل الظهر اور اربع قبل الجمعة واربع بعدها“ کی روایات سے استدلال کرتے ہیں، جیسا کہ صاحبین نے استدلال کیا ہے۔

اور نوافل لیل کے لیے وہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صلوٰۃ اللیل کے متعلق فرماتی ہیں، ”یصلی اربعاً فلا تسال عن حسنہن وطولہن ثم یصلی اربعاً فلا تسال عن حسنہن وطولہن ثم یصلی ثلاثاً“ (۴۰)۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت نہایت صحیح اور قوی سندوں سے مروی ہے، اور تمام اصحاب صحاح نے اس کو لیا ہے، ظاہر ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے زیادہ صلوٰۃ اللیل کی کیفیت سے واقف ہونا حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما یا کسی دوسرے صحابی کے لیے آسان نہیں، اس لیے حضرت عائشہ کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

نیز سلام واحد کے ساتھ رکعتیں کے ادا کرنے کے مقابلہ میں اربع رکعات ادا کرنا زیادہ مشقت کا باعث ہے، اور طاعات مقصودہ میں زیادہ مشقت پر زیادہ اجر مرتب ہوتا ہے، اس لیے صلوٰۃ اللیل والنہار میں چار چار رکعات کی نیت باندھنے کو افضل قرار دیا جائے گا۔

باقی حضرات شوافع نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے قول سے ”الصلوٰۃ مشی مشی“ کی تفسیر ”نسلیم علی کل رکعتین“ نقل کی تھی، اور یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ”الصلوٰۃ مشی مشی“ کی تفسیر بیان کی جا رہی ہے اور شنی شنی کے معنی ”تشهد فی کل رکعتین“ بتلائے گئے ہیں، لہذا تفسیر ابن عمر کے مقابلہ میں حدیث مرفوع کے ذریعہ سے جو تفسیر ہو رہی ہے اس کو ترجیح دی جائے گی۔

وتخشع وتضرع وتمسک

یہ تینوں مصدر ہیں بعض لوگوں نے ان کو بصیغہ امر پڑھا ہے مگر وہ درست نہیں، تصحیف ہے۔
 ”تخشع“ کے معنی یہ ہیں کہ اگر قلب کے اندر عظمت خداوندی کے استحضار کے ساتھ خوف کے اثرات نہیں ہیں تو بتکلف اپنی ہیئت خاشعین کی طرح بنائے۔
 ”تضرع“ سے مراد ابتہال الی اللہ اور انابت ہے۔
 ”تمسک“ کے معنی اظہار تذلل اور مسکنت کے ہیں۔

الفصل الثالث

﴿ وعن علقمة قال قال لنا ابن مسعودٍ ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ فصلي وآم يرفع يديه إلا مرة واحدة مع تكبير الأفتتاح رواه الترمذی وأبو داود والنسائی وقال أبو داود ليس هو بصحيحٍ على هذا المعنى (۴۰*)

”حضرت علقمہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ہم سے فرمایا کہ کیا میں تمہیں آقائے نادار صلی اللہ علیہ وسلم کی سی نماز نہ پڑھاؤں؟ چنانچہ ابن مسعود نے ہمیں (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے مطابق) نماز پڑھائی اور صرف تکبیر تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھ اٹھائے۔“

وقال ابو داود: ليس هو بصحيح على هذا المعنى

اس حدیث کے بعد صاحب مشکوٰۃ نے یہ نقل کیا ہے ”وقال ابو داود: ليس هو بصحيح على هذا المعنى۔“

ابوداؤد کے وہ نسخے جو عام اور متداول ہیں جیسے ہندی اور مصری نسخے ان میں یہ عبارت موجود نہیں ہے، اس بنا پر یہ عبارت مشکوک ہو جاتی ہے کہ آیا یہ مصنف کی طرف سے ہے یا کسی دوسرے نے اس کا اضافہ کر دیا ہے، لہذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ جملہ امام ابوداؤد کی طرف سے ہے، تب بھی نفی صحت ضعف کو مستلزم نہیں ہے، اس لیے کہ اگر یہ حدیث صحیح نہیں ہے تو حسن ضرور ہے (۴۱)، چنانچہ امام ترمذی نے حضرت ابن مسعودؓ کی اسی حدیث کو حسن کہا ہے اور اس کے بعد فرمایا ہے ”وہ یقول غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین“ (۴۲)۔

(۴۰*) الحدیث: اخرجه الترمذی (ج ۱، ص ۵۹) فی ابواب الصلوة، باب رفع الیدین عند الركوع، و ابو داؤد (ج ۱، ص ۱۰۹) فی کتاب الصلوة،

باب من لم يذكر الرفع عند الركوع، والنسائی (ج ۱، ص ۱۵۸) فی کتاب الافتتاح، باب ترک ذلك، و احمد فی مسنده (ج ۱، ص ۳۸۸)۔

(۴۱) دیکھیے بذل المجہود: ج ۳، ص ۳۷۱۔

(۴۲) دیکھیے ترمذی: ج ۱، ص ۵۹۔

نیز یہ بات بھی ملحوظ رہے جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ترک رفع کے سلسلہ میں دو قسم کی روایتیں منقول ہیں، ایک قولی روایت جو صراحۃً مرفوع ہے، اور دوسری فعلی روایت جو صراحۃً تو مرفوع نہیں ہے البتہ فی حکم المرفوع ہے، مخالفین نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی جس روایت پر اعتراضات کیے ہیں وہ پہلی روایت ہے، اور دوسری روایت اس قسم کے اعتراضات سے محفوظ ہے، اور یہاں پر اسی دوسری روایت کو ذکر کیا گیا ہے اور ابن حزم نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے (۴۳)، لہذا اس کو غیر صحیح کہنا قطعاً درست نہیں ہو سکتا۔



* وعن * أبي هريرة قال قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر وفي مؤخر الصفوف رجل فأسأه نضلة فلما سلم ناداه رسول الله صلى الله عليه وسلم يا فلان ألا ننتي الله ألا نرى كيف تصلني إنكم ترون أليه يخفي علي شي مما تصنعون والله إني لأرى من خلفي كـ رى من بين يدي رواه أحمد (۴۳)*

”حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آقائے نادر صلی اللہ علیہ وسلم نے (ایک مرتبہ) ہمیں ظہر کی نماز پڑھائی، آخر صف میں ایک شخص کھڑا تھا جس نے ٹھیک طرح نماز نہیں پڑھی، جب اس شخص نے سلام پھیرا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے آواز دے کر فرمایا کہ! اے فلاں کیا تم اللہ بزرگ و برتر سے نہیں ڈرتے؟ کیا تمہیں نہیں معلوم کہ تم نے نماز کس طرح پڑھی ہے؟ تم یہ سمجھتے ہو کہ جو کچھ تم کرتے ہو مجھے معلوم نہیں ہوتا حالانکہ خدا کی قسم جس طرح میں اپنے سامنے کی چیزیں دیکھتا ہوں اسی طرح اپنے پیچھے کی چیزیں بھی دیکھ لیتا ہوں۔“

(۴۳) دیکھیے المحلی بالانار: ج ۳، ص ۳۔

(۴۴) الحدیث: اخر جہد احمد (ج ۲، ص ۴۳۹)۔

واللہ انی لاری من خلفی کما اری من بین یدی
یا تو یہ حقیقت پر محمول ہے اور بطور معجزہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پیچھے کی جانب کا بھی اسی
طریقہ سے ادراک اور ابصار حاصل ہوتا تھا جس طرح سامنے کی جانب کا ہوا کرتا تھا، یعنی عام طور پر رویت
کے لیے ضروری ہے کہ مرئی رائی کے بالمقابل ہو لیکن جس طرح بلا جہت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی۔
چونکہ اللہ تعالیٰ جہت سے بری ہیں۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ نماز میں آپ کی یہ خصوصیت ہو کہ آپ مرئی کے
بالمقابل ہوئے بغیر دیکھتے ہوں۔

اور یا یوں کہیے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ اپنے اصحاب کی
نگرانی اور نگہداشت فرماتے تھے، تو اس خصوصی توجہ کی بنا پر آپ کو ان کی نامناسب حرکات کا اکثر اندازہ ہو
جاتا تھا، اسی کو آپ نے ان الفاظ کے ساتھ بیان فرمایا، لیکن اس پر اشکال ہے کہ اس میں آپ کی خصوصیت
نہیں اس طرح تو دوسرا آدمی بھی دیکھ سکتا ہے۔ پھر پہلی صف میں تو یہ توجیہ ہو سکتی ہے پچھلی صف کے
بارے میں اس کو کیسے درست کہا جائے گا، بعض نے کہا ہے کہ آپ کی گدی میں دو آنکھیں تھیں ان سے
دیکھتے تھے، لیکن یہ غلط ہے اگر ایسا ہوتا تو کہیں تو حدیث میں اس کا ذکر ہوتا جیسے مہر نبوت کا ذکر روایات
میں وارد ہوا ہے، بعض نے کہا یہ علم بذریعہ وحی ہوتا تھا، لیکن اگر ایسا تھا تو ”انی لا وحی“ ہوتا ”لاری“
نہ ہوتا، بعض نے کہا کہ جدار قبلہ میں تمام صفیں آپ کو نظر آتی تھیں اس سے ان کا حال معلوم ہو جاتا تھا۔ واللہ
اعلم بالصواب۔



باب ما یقرأ بعد التکبیر

الفصل الثانی

﴿ عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا افتتح الصلاة قال سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك رواه الترمذی وأبو داود ورواه ابن ماجه عن أبي سعيد وقال الترمذی هذا حديث لا نرفه إلا من حارثة وقد نكلم فيه من قبل حفظه (۳۳**) ﴾

”حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو (تکبیر تحریمہ کے بعد) یہ پڑھا کرتے تھے ”سبحانک اللہم وبحمدک، وتبارک اسمک، وتعالیٰ جدک، ولا الہ غیرک“ اے اللہ تو پاک ہے اور ہم تیری پاکی تیری تعریف کے ساتھ بیان کرتے ہیں، تیرا نام بابرکت ہے، تیری شان بلند و برتر ہے، اور تیرے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔“

اس باب میں جس قدر روایتیں ما یقرأ بعد التکبیر کے متعلق ذکر کی گئی ہیں اگرچہ ان میں سے ہر ایک پر عمل کرنا جائز اور درست ہے، اور یہ اذکار صلوات نافلہ اور فویضہ دونوں کے اندر پڑھے جاسکتے ہیں، لیکن حضرات حنفیہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ اور قراءت کے درمیان جن روایات میں اذکار طویلہ مذکور ہیں ان کو نوافل پر حمل کیا گیا ہے، چونکہ صلوٰۃ الجماعت کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”اذا امام

(۳۳**) الحدیث: أخرجه الترمذی (ج ۱، ص ۵۷) فی ابواب الصلوٰۃ، باب ما یقول عند افتتاح الصلوٰۃ، و ابو داود (ج ۱، ص ۱۱۳) فی کتاب الصلوٰۃ، باب من رای الاستفتاح بسبحانک، وابن ماجه (ص ۵۸) فی ابواب اقامة الصلوات والسنة فیها، باب افتتاح الصلوٰۃ، وأخرجه النسائی عن لم یسجد (ج ۱، ص ۱۳۲) فی کتاب الافتتاح، باب نوع اخر من الذکرین افتتاح الصلوٰۃ و بین القراءة، واحمد (ج ۳، ص ۵۰)۔

احدکم الناس فلیخفف فان فیہم الصغیر والكبیر والضعیف والمریض فاذا صلی و حدہ فلیصل کیف شاء (۴۳)

یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صلوٰۃ جماعت میں تخفیف مطلوب ہے، اس لیے فرض میں جماعت کے ساتھ مختصر اذکار کا پڑھنا اولیٰ ہوگا۔

تکبیر تحریمہ اور قراءت کے درمیان اذکار اور اختلاف فقہاء

پھر جمہور کے نزدیک تکبیر تحریمہ اور قراءت کے درمیان ان اذکار میں سے کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے، جبکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں تکبیر تحریمہ اور قراءت کے درمیان کوئی ذکر مسنون نہیں ہے، تکبیر تحریمہ کہنے کے بعد متصلاً قراءت شروع کرنی چاہیے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے ہے ”کان رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر و عمرو عثمان یفتحون القراءۃ بالحمد للہ رب العالمین“ (۴۵)۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صلوٰۃ جزیئہ میں افتتاح قراءت کو بیان کرنا مقصود ہے کہ ان میں جہر کی ابتداء الحمد للہ سے ہوتی تھی، لہذا اس سے تکبیر تحریمہ کے بعد سراسر کسی ذکر کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ عدم ذکر ثبوت کو مستلزم نہیں ہے، پھر جمہور میں یہ اختلاف ہوا ہے کہ کونسا ذکر افضل ہے۔

چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ توجیہ یعنی ”انّی وجہت وجہی للذی.... الخ“ کو افضل کہتے ہیں۔

جبکہ حنفیہ، حنابلہ، سفیان ثوری اور اسحاق بن راہویہ ”شاء یعنی“ ”سبحانک اللہم“ کو افضل اور معمول

یہ قرار دیتے ہیں (۴۶)۔

چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ روایت میں اسی شاء کا ذکر ہے، البتہ اس روایت کی سند میں ایک راوی حارثہ ہے جس کو امام ترمذی نے متکلم فیہ قرار دیا ہے، لیکن یہ کوئی اشکال کی بات نہیں کیونکہ یہ حدیث متعدد سندوں کے ساتھ نقل ہوئی ہے، امام ترمذی رحمہ اللہ نے جو سند ذکر کی ہے ان کا مقصود صرف اس کو متکلم فیہ بتانا ہے نہ کہ دوسری تمام سندوں کو، چنانچہ امام ابو داؤد نے ایک دوسری سند جس کے تمام رجال ثقات ہیں (۴۷) اپنی سنن میں اس حدیث کے لیے ذکر کی ہے۔

پھر حضرات صحابہ میں حضرت عمر بن خطاب اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما جیسے فقہاء

(۴۳) صحیح مسلم: ج ۱ ص ۱۸۸۔

(۴۵) ترمذی: ج ۱ ص ۵۶، ”باب فی افتتاح القراءۃ بالحمد للہ رب العالمین“۔

(۴۶) دیکھیے المغنی لابن قدامہ: ج ۱ ص ۲۸۲۔

(۴۷) اس سند کے رجال پر تفصیلی کلام کے لیے دیکھیے: بذل المجہود، ج ۲ ص ۵۱۵-۵۱۶۔

سجاء کا بھی یہی مذہب ہے لہذا اسی کو ترجیح دی جائے گی۔

آج کا المیہ یہ ہے کہ اکثر نماز پڑھانے والے امام ثناء، تعوذ اور تسمیہ تینوں کو قراءت فاتحہ سے پہلے نہیں پڑھتے یا ثنا کو ترک کرتے ہیں تب مستحب کا ترک ہے، اگر تعوذ اور تسمیہ کو ترک کرتے ہیں تو قراءت فاتحہ سے پہلے ان کے ترک کی کیسے گنجائش ہو سکتی ہے؟



❁ وعن ❁ سمرة بن جندب أنه حفظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سكتين
سكتة إذا كبر وسكتة إذا فرغ من قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين فصدقه
أبي بن كعب رواه أبو داود وروى الترمذي وابن ماجه والدارمي نحوه (۴۳۷)

”حضرت سمرة بن جندب رضی اللہ عنہ نے آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم سے دو سکتے (یعنی چپ رہنا) یاد رکھے ہیں، ایک سکتہ تو تکبیر تحریمہ کہہ لینے کے بعد اور ایک سکتہ آپ اس وقت کرتے تھے جب ”غیر المغضوب علیہم ولا الضالین“ پڑھ کر فارغ ہوتے تھے، حضرت ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ نے حضرت سمرة کے اس قول کی تصدیق کی۔“

ظاہر یہی ہے کہ سکتہ اولی ثناء پڑھنے کے لیے ہے اور سکتہ ثانیہ آمین کہنے کے لیے ہے اور یا فاتحہ اور سورۃ کے درمیان فرق کرنے کے لیے ہے، بہر حال یہ اس لیے ہرگز نہیں کہ اس سکتہ میں مقتدی قراءت فاتحہ خلف الامام کر لیا کرے، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو یہ سکتہ طویلہ ہونا چاہیے تھا، نیز پھر اس کا وجود ظاہر اور ناقابل انکار ہونا چاہیے تھا، حالانکہ اس کے وجود کے بارے میں قرن اول ہی میں اختلاف پایا جاتا ہے۔



(۴۴) الحدیث: اخرجه الترمذي (ج ۱ ص ۵۸-۵۹) فی ابواب الصلوة، باب ماجاء فی السکتین، و ابو داود (ح ۱ ص ۱۱۳) فی کتاب الصلوة، باب السکتة عند الافتتاح، وابن ماجه (ص ۶۱) فی ابواب اقامة الصلوات والسنة فيها، باب فی سکتی الامام، والدارمي (ح ۱ ص ۳۱۳) فی کتاب الصلوة، باب فی السکتین، و احمد (ج ۵ ص ۷)۔

باب القراءة في الصلوة

الفصل الاول

﴿عَنْ عِبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَفِي رِوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِأَمْرِ الْقُرْآنِ فَصَاعِدًا. (*)﴾

”سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص نے (نماز میں) سورہ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں ہوتی، اور مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں اس شخص کی نماز نہیں ہوتی جو سورہ فاتحہ اور (اس کے بعد قرآن میں سے) کچھ اور نہ پڑھے۔“

قراءة خلف الامام

یہاں پر قراءت خلف الامام کا معرکہ الآراء مسئلہ بیان کیا گیا ہے، اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان شدید اختلاف پایا جاتا ہے، کیونکہ اس میں اختلاف افضلیت اور عدم افضلیت کا نہیں بلکہ وجوب اور تحریم کا

-۴-

(*) الحدیث اخرجہ البخاری (ج ۱، ص ۱۰۳) فی کتاب الاذان، باب وجوب القراءة للامام والماموم فی الصلوة کلہا فی الحضرة والفرما یجہر فیہا وما ینخات، ومسلم (ج ۱، ص ۱۶۹) فی کتاب الصلوة، باب وجوب قراءة الفاتحة فی کل رکعة، والترمذی (ج ۱، ص ۵۶) فی ابواب الصلوة، باب ماجاء انه لا صلوة الا بفاتحة الكتاب، و ابوداؤد (ج ۱، ص ۱۱۹) فی کتاب الصلوة، باب من ترک القراءة فی صلوته، والنسائی (ج ۱، ص ۱۳۵) فی کتاب الافتتاح، باب ایجاب قراءة فاتحة الكتاب فی الصلوة، وابن ماجہ (ص ۶۰) فی ابواب اقامة الصلوات والسنة فیہا، باب القراءة خلف الامام، واحمد (ج ۵، ص ۳۱۳)۔

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک قراءت خلف الامام مطلقاً مکروہ تحریمی ہے، خواہ صلوة جہریہ ہو یا سریہ۔
امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قراءت فاتحہ خلف الامام مطلقاً واجب اور فرض ہے، خواہ صلوة
جہریہ ہو یا سریہ۔

اور امام مالک اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک صلوة جہریہ میں قراءت خلف الامام کی ممانعت ہے اور
صلوة سریہ میں اجازت ہے (۱)۔

البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول جدید یہ ہے کہ وہ بھی صلوة جہریہ میں وجوب قراءت خلف الامام
کے قائل نہیں ہیں، صرف صلوة سریہ میں قائل ہیں، چنانچہ کتاب الامام جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی کتب
جدیدہ میں سے ہے (۲) اس میں ہے، ”فواجب علی من صلی منفرداً و اماماً ان یقر ابام القرآن فی کل رکعة
لا یجزیہ غیرہا و احب ان یقر معہا شیئاً آیة او اکثر و سا ذکر المامون ان شاء اللہ تعالیٰ“ (۳) اور پھر آگے
جا کر ایک جگہ لکھتے ہیں، ”ونحن نقول کل صلوة صلیت خلف الامام و الامام یقر آقراة لا یسمع فیہا قرأیہا“ (۴)
اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ صرف صلوة سریہ میں قراءت فاتحہ خلف الامام کے
قائل ہیں۔

حنفیہ کے دلائل

پہلی دلیل

حضرات حنفیہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ
تُرْحَمُونَ“ (۵) سے ہے، اور اس کے معنی یہ ہیں ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ جَهْرًا أَوْ سِرًّا فَاسْتَمِعُوا لَهُ عِنْدَ الْجَهْرِ
وَأَنْصِتُوا لَهُ مَطْلَقًا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“ (۶) گویا استماع جہر کے ساتھ مخصوص ہے اور انصات کا حکم جہر اور سر

(۱) دیکھیے نیل الاوطار: ج ۲، ص ۲۴۱۔

(۲) چنانچہ حافظہ ابن کثیر رحمہ اللہ البدایہ والنہایہ: ج ۱، ص ۲۵۲، میں لکھتے ہیں: ”ثم انتقل منها الى مصر فاقام بها الى ان مات في هذه السنة: سنة
اربع و مائتين و صنف بها كتابه الام و هو من كتبه الجديدة لانها من رواية الربيع بن سليمان و هو مصري و قد زعم امام الحرمين وغيره انها من
القديم و هذا بعيد و عجيب من مثله و الله اعلم“۔

(۳) کتاب الام: ج ۱، ص ۱۰۶۔

(۴) کتاب الام: ج ۱، ص ۱۶۶۔

(۵) سورة الاعراف: ۲۱۔

(۶) دیکھیے فتح الملسم: ج ۲، ص ۲۱۔

دونوں کو عام ہے ، لہذا اس آیت سے صلوة جمعہ اور سربہ دونوں میں قراءت خلف الامام کی ممانعت ثابت ہوتی ہے ۔۔

دلیل پر اعتراضات اور ان کے جوابات

حقیہ کی اس دلیل پر مخالفین کی طرف سے مختلف اعتراضات کیے گئے ہیں۔

ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ یہ آیت خطبہ کے لیے نازل ہوئی ہے ، اس لیے اس کو قراءت خلف الامام پر منطبق کرنا درست نہیں ہے۔

① اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو جمہور علماء کی تصریح ہے اور عام مفسرین کا یہ کہنا ہے کہ یہ آیت نماز سے متعلق ہے (۷) خطبہ سے متعلق نہیں ، اس لیے اس کو خطبہ سے متعلق قرار دینا درست نہ ہوگا۔
② دوسرا جواب یہ ہے کہ اعتبار چونکہ عموم الفاظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص مورد کا اس لیے اگر بالفرض یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اس کا تعلق خطبہ سے ہے نماز سے نہیں تب بھی عموم الفاظ کا تقاضا قراءت خلف الامام کی ممانعت کا ہوگا۔

③ تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ قرآن مجید کی قراءت نماز میں ہوتی ہے نہ کہ خطبہ میں ، خطبہ میں تو چند آیات پر اکتفاء کیا جاتا ہے ، باقی احادیث اور پند و نصیحت کے مضامین ہوتے ہیں ، برخلاف نماز کے کہ وہاں خالصتہ قراءت ہوتی ہے ، تو اگر اس آیت سے استناع اور انصات کا وجوب خطبہ میں ضروری ہے تو قراءت قرآن فی الصلوة میں بطریق اولیٰ ضروری ہوگا۔

④ چوتھا جواب علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ یہ آیت بالاتفاق مکی ہے ، اور خطبہ کی مشروعیت خواہ وہ خطبہ جمعہ ہو یا خطبہ عیدین ، مدینہ منورہ میں ہوئی ہے پھر آیت کا تعلق خطبہ سے کرنا

(۷) چنانچہ حانظ ابن جریر طبری رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے ، عن یسیر بن جابر قال: صلی ابن مسعود رضی اللہ عنہ فسمع ناسا یقرؤن مع الامام فلما انصرف قال اما انکم ان تفہموا اما انکم ان تعقلوا و اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا كما امرکم اللہ (جامع البیان فی تفسیر القرآن للطبری ج ۱۶ ص ۱۱۰)۔

ایسے ہی روح الطائی ج ۱۵ ص ۱۵۰ میں ہے ، عن محاهد قال: قرأ رجل من الانصار خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوة فنزلت و اذا قرئ القرآن الخ امام بخاری نے بھی اپنی تفسیر معالم التنزیل ج ۱۲ ص ۲۲۱ میں اسی کو ترجیح دی ہے کہ یہ آیت قراءت فی الصلوة کے بارے میں نازل ہوئی ہے ، چنانچہ وہ فرماتے ہیں ، ”والاولیٰ اولامہا و ہوانہا فی القراءۃ فی الصلوة لان الایۃ مکیۃ و الجمعة و جبت بالمدينة“۔

نیز علامہ ابن تیمیہ فتاویٰ ج ۲۲ ص ۲۹۵ میں فرماتے ہیں ، وقول الجمہور هو الصحیح فان اللہ سبحانہ قال: و اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا الملکم ثم حمون ”قال احمد: اجمع الناس علی انها نزلت فی الصلوة“۔

کہ کمر درست ہوگا۔

دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ یہ آیت ”فَاقْرَؤْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“ کے معارض ہے کیونکہ ”فاقروا ماتیسر من القرآن“ کا تقاضا یہ ہے کہ ہر شخص خواہ وہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد قراۃ فی الصلوٰۃ کرے اور آپ نے جس آیت کو دلیل میں پیش کیا ہے اس سے مقتدی کے لیے قراءت خلف الامام کی ممانعت معلوم ہوتی ہے، اس لیے دفع تعارض کے واسطے ”واذا قرى القرآن“ والی آیت مازاد علی الفاتحہ پر محمول ہوگی اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب مازاد علی الفاتحہ کی قراءت کی جائے تو استماع اور انصات واجب ہے، باقی قراءت فاتحہ خلف الامام کی ممانعت وہ اس آیت میں مراد نہیں، بلکہ ”فاقروا ماتیسر من القرآن“ سے اس کا وجوب امام، مقتدی اور منفرد ہر ایک کے لیے ثابت ہے، اس طرح آیتیں میں تعارض نہ رہے گا، اور آپ کا استدلال اس آیت سے غلط ہو جائے گا۔

اس اعتراض کے دو جواب دیے گئے ہیں۔

① ایک یہ کہ حدیث ”فان قراءۃ الامام لہ قراۃ“ کے پیش نظر مقتدی کو بسبب قراءت امام کے حکماً قاری قرار دیا جائے گا، لہذا جب وہ عند قراۃ الامام حکماً قاری ہے تو اس کا سکوت ”فاقروا ماتیسر من القرآن“ کے مخالف نہ ہوگا۔

② دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بالاتفاق تمام ائمہ کے نزدیک مدرک رکوع یعنی وہ شخص جو رکوع میں امام کو پالے، ”فَاقْرَؤْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“ سے مستثنیٰ ہے اور اس پر قراءت فاتحہ خلف الامام واجب نہیں، اور یہ اصول کا قاعدہ ہے کہ جب کسی عام میں تخصیص کر لی جاتی ہے تو وہاں ظنیت پیدا ہو جاتی ہے اور تخصیص کی مزید گنجائش لکل آتی ہے، لہذا جب مدرک رکوع کی تخصیص کی گئی تو پھر کیوں نہ ہر مقتدی کی تخصیص کر دی جائے بالخصوص جبکہ مقتدی کے حق میں دلیل تخصیص ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا... الخ“ بھی موجود ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ ”فاقروا ماتیسر من القرآن“ والی آیت صرف امام اور منفرد کے حق میں ہے مقتدی اس میں داخل نہیں، اسی طرح ”واذا قرى القرآن فاستمعوا“ والی آیت صرف مقتدی کے لیے ہے، امام اور منفرد اس میں داخل نہیں (۸)۔

اور پھر عجیب بات ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ ”فاقروا ماتیسر من القرآن“ میں قراءت قرآن کا مصداق اولیٰ لفظ قراءت فاتحہ ہے، اور قراءت مازاد علی الفاتحہ ضمناً تبعاً اس میں داخل ہے، تو پھر ”واذا قرى القرآن“ میں قراءت قرآن کا وہ مصداق اولیٰ کیوں نظر انداز کیا جا رہا ہے؟ اور اس کے لیے کہا جاتا ہے

یہاں قراءت مازاد علی الفاتحہ مراد ہے ، ہم تو یہ کہتے ہیں کہ جیسا وہاں مصداق اولیٰ قراءت فاتحہ ہے ایسے ہی یہاں بھی مصداق اولیٰ قراءت فاتحہ ہی ہے ، اور یہ آیت مقتدی کے لئے ہے قراءت فاتحہ کے وقت اس کو استماع اور انصات کا حکم دیا جا رہا ہے اور مازاد علی الفاتحہ اس میں ضمناً داخل ہے ، اور ”فاقر و ماتیسر من القرآن“ میں قراءت فاتحہ کا حکم امام اور منفرد کو دیا جا رہا ہے اور مازاد علی الفاتحہ کی قراءت اس میں ضمناً شامل ہے ۔

تیسرا اعتراض اس استدلال پر یہ کیا گیا ہے ، کہ آپ نے ”فاستمعوا“ کو جر کے ساتھ خاص کیا ہے اور ”انصتوا“ کو جر اور سردنوں کے لیے عام کر دیا ہے ، یہ درست نہیں ، اگر خاص کرنا تھا تو دونوں کو خاص رکھتے اور اگر عام کرنا تھا تو پھر دونوں کو عام کہتے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اصول میں یہ قاعدہ مقرر ہے کہ ”ان القرآن فی اللفظ لایوجب القرآن فی الحکم“ اس قاعدہ کے پیش نظر ”فاستمعوا“ اور ”انصتوا“ کا ساتھ مذکور ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ اگر ”فاستمعوا“ خاص ہے تو ”انصتوا“ بھی خاص ہو یا اس کا عکس کہ ”انصتوا“ عام ہے تو ”فاستمعوا“ بھی عام ہو ، ضروری نہیں ۔

ایسے ہی اصول کا قاعدہ ہے ، ”المطلق یجری علی اطلاقہ والمقید علی تقييده“ چونکہ استماع شخص ہے جر کے ساتھ اور انصات دونوں کو عام ہے ، لہذا ہمارا ایک کو خاص اور دوسرے کو عام کہنا اور ایک دوسرے پر حمل نہ کرنا اصول موضوعہ سے انحراف نہیں ہے بلکہ اصول موضوعہ کے عین مطابق ہے ، اس لیے یہ اعتراض بھی درست نہ ہوگا ۔

دوسری دلیل

حنفیہ کی دوسری دلیل صحیح مسلم میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ، اس میں ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبنا فبین لنا سنتنا و علمنا صلواتنا فہال اذا صلیتم فاقیموا صفوفکم ثم لیؤمکم احدکم فاذا کبر فکبروا و اذا قرأ فانصتوا و اذا قال غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا امین یجبکم اللہ“ (۹) ۔

اس حدیث میں ”و اذا قرأ فانصتوا“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد عام ہے ، صلوٰۃ جبریہ اور سریہ دونوں کو شامل ہے ۔

روایت پر اعتراضات اور ان کے جوابات

شوافع اور غیر مقلدین کی طرف سے اس روایت پر بھی اعتراضات کیے گئے ہیں، لیکن وہ سب اسی طرح پر ناقابل اعتناء ہیں جیسا کہ آیت قرآنی پر وارد کیے ہوئے اعتراضات تھے، مثلاً ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ اس کی سند میں سلیمان تیمی مدلس ہیں اور انھوں نے ”عن قتادة“ کہہ کر روایت معنعن ذکر کی ہے، اور مدلس کا عہدہ حجت نہیں۔

دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ ”واذا قرأ فانصتوا“ کی زیادتی نقل کرنے میں بھی سلیمان تیمی مستفرد ہیں، چنانچہ قتادة کے دوسرے شاگرد اس زیادتی کو نقل نہیں کرتے، تو اول تو وہ مدلس اور پھر مستفرد لہذا ایسی حالت میں اس روایت سے استدلال کیونکر درست ہو سکتا ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مدلس راوی جب ”حدثنا“ وغیرہ الفاظ سے تحدیث کی تصریح کرے تو علی القول الاصح اس کی روایت مقبول ہوتی ہے، (۹*) اور تدلیس کا الزام اس سے رفع ہو جاتا ہے، چنانچہ ابوداؤد (۱۰) اور صحیح ابی عوانہ (۱۰*) میں سلیمان تیمی کی روایت ”حدثنا قتادة“ کے الفاظ کے ساتھ موجود ہے، اور تحقق سماع ہی کی صورت میں ”حدثنا“ کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے لہذا یہ روایت معنعن نہ رہی۔

باقی تدلیس کے متعلق یہ واضح ہونا چاہیے کہ محدثین نے ایک جماعت مدلسین کی بیان کی ہے، اور ان کے متعلق یہ تصریح کی ہے کہ ان کی تدلیس مضر نہیں، اور محدثین نے ان کی تدلیس کو برداشت کیا ہے اور صحاح میں ان کی روایات کی تخریج کی ہیں جن میں زہری ہیں، اعمش ہیں، سفیان ثوری ہیں، سفیان بن عیینہ ہیں اور یہ سلیمان تیمی بھی ان میں شامل ہیں۔ (۱۰**)

اسی طرح امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ تصریح کی ہے کہ اگر امام بخاری رحمہ اللہ اور امام مسلم رحمہ اللہ کی مدلس کی روایت بطور معنعنہ ذکر کریں تو وہ روایت مقبول ہوگی اور اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ مدلس کو اس حدیث کا سماع کسی اور طریق سے حاصل ہے، ورنہ صحیحین اس کی تخریج صحیحین میں نہ کرتے (۱۱)

(۹*) دیکھیے نزہۃ النظر شرح نخبۃ الفکر (ص ۶۶)۔

(۱۰) دیکھیے ابوداؤد: ج ۱ ص ۱۳۰۔

(۱۰*) احسن الکلام ”الجزء الاول“ (ص ۲۳۶-۲۳۸)۔ بحوالہ صحیح ابوعوانہ (ج ۱ ص ۱۳۳)۔

(۱۰**) دیکھیے ظفر الامانی (ص ۳۹۱)۔

(۱۱) دیکھیے شرح مسلم للنووی: ج ۱ ص ۲۰۹۔

نیز یہ بھی قاعدہ ہے کہ اگر مدلس پر سوائے تدلیس کے ضعف کا الزام نہ ہو تو پھر متابعت سے تدلیس کا تدارک ہو جاتا ہے، سلیمان تیبی کو بالاتفاق محدثین نے ثقہ، حافظ، متقن، مثبت کہا ہے، (۱۱)* ایسے ہی صحیح مسلم میں ہے کہ جب امام مسلم رحمہ اللہ کے شاگرد ابو بکر بن اخت ابی النضر نے اس پر اعتراض کیا تو امام مسلم رحمہ اللہ نے فرمایا، ”ترید احفظ من سلیمان التیمی“ (۱۲) لہذا ضعف کا یہاں سوال ہی نہیں۔

چنانچہ ان کے متابع ابو عبیدہ صحیح ابی عوانہ میں موجود ہیں (۱۳)، ایسے ہی عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ سے ان کی متابعت بیہقی (۱۴) اور دارقطنی (۱۵) نے نقل کی ہے، لہذا اعتراضِ ثانی میں تفرد کا الزام بھی غلط ہے، اور تدلیس کی وجہ سے روایت کو رد کرنے کی کوشش بھی ناکام ہے۔

تیسری دلیل

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا و اذا قرأ فانصتوا و اذا قال سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا لک الحمد (۱۶)۔
یہ روایت بھی حنفیہ کے موقف کی تائید میں نص ہے۔

روایت پر اعتراض اور اس کا جواب

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ سند میں ابو خالد احمر اس روایت کو نقل کرنے میں متفرد ہیں، لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابو خالد احمر کو یحییٰ بن معین، وکیع اور ابن المدینی نے ثقہ کہا ہے، امام نسائی نے ”لاباس بہ“ اور ابو حاتم نے صدوق کہا ہے، ابو شام رفاعی نے ثقہ اور امین کہا ہے، ابن سعد نے

(۱۱) دیکھئے تہذیب التہذیب (ج ۳، ص ۲۰۱-۲۰۲)۔

(۱۲) دیکھئے صحیح مسلم: ج ۱ ص ۱۶۳۔

(۱۳) دیکھئے تعلیق التعلیق مع آثار السنن: ص ۱۱۱۔

(۱۴) دیکھئے سنن بیہقی: ج ۱۲ ص ۱۵۶۔

(۱۵) دیکھئے سنن الدارقطنی: ج ۱ ص ۲۳۰۔

(۱۶) سنن نسائی: ج ۱ ص ۱۳۶۔ امام نسائی نے اس روایت پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے، ”تاویل قوله عز وجل واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحمون۔“

ان کو ثقہ اور کثیر الحدیث قرار دیا ہے ، علی کا بیان ہے کہ وہ ثقہ اور ثبت تھے ، اور ابن حبان نے ان کو ثقثات میں ذکر کیا ہے ، (۱۶*) اور حد یہ ہے کہ غیر مقلدین کے سرخیل نواب صدیق حسن خان صاحب نے اپنی کتاب ”دلیل الطالب“ میں ابو خالد احمر کے متعلق کہا ہے کہ ”ابو خالد از ثقثات اثبات است ، بخاری و مسلم“ یونے احتجاج کردہ اندرین صورت تفردش مضر نیست “ اور پھر فرماتے ہیں کہ ”ونیزوے نہ تنہا باین زیادت متفرد است ، بلکہ ابو سعید محمد بن سعد انصاری نیز تابع او برین زیادت بودہ است “ (۱۶**)

تو گویا اول تو ابو خالد احمر ثقہ ہیں ان کا تفرد بھی حجت ہے ، اور پھر وہ متفرد بھی نہیں محمد بن سعد انصاری ان کے متابع موجود ہے اور ان کی یہ متابعت امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے (۱۷)۔
نیز اسماعیل بن ابان اور محمد بن میسر سے ان کی متابعت سنن دارقطنی میں موجود ہے (۱۸)۔

چوتھی دلیل

عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ قال صلی اللہ علیہ وسلم الظهر فقر ارجل خلفہ ”
سبح اسم ربک الاعلیٰ“ فلما صلی قال من قرا ”سبح اسم ربک الاعلیٰ“ قال رجل: انا قال قد علمت ان
بعضکم قد خالجنیہا (۱۹)۔

پانچویں دلیل

عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ قال: كانوا یقرؤن خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال:
خلطتم علی القران (۲۰)۔

ان دونوں روایتوں سے یہ معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلف الامام قراءت کرنے پر نکیر فرمائی ، چنانچہ اس کے بعد لوگ قراءت خلف الامام سے باز آگئے ، اور اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے

(۱۱*) دیکھیے تہذیب التہذیب (ج ۴، ص ۱۸۱-۱۸۲)۔

(۱۱**) احسن الکلام ”الجزء الاول“ (ص ۲۷۰) بحوالہ دلیل الطالب (ص ۲۹۳)۔

(۱۷) دیکھیے سنن نسائی: ج ۱ ص ۱۳۶۔

(۱۸) دیکھیے سنن الدارقطنی: ج ۱ ص ۳۲۹-۳۳۰۔ نیز محمد بن میسر کی متابعت مسند احمد میں امام احمد رحمہ اللہ نے بھی نقل کی ہے ، مستند
اصحہ ۱۳ ص ۳۷۔

(۱۹) سنن نسائی: ج ۱ ص ۱۳۶۔ ”ترک القراءت خلف الامام فیما لم یجہد فیہ“۔

(۲۰) دیکھیے مجمع الزوائد: ج ۲ ص ۱۱۰۔

”عن عبد الله بن بھینة رضی اللہ عنہ“ وكان من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم“ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: هل قرأ احد منكم معي انفا قالوا نعم قال: اني اقول مالي انازع القرآن، فانتهي الناس عن القراءة معه حين قال ذلك“ (۲۱)۔

چھٹی دلیل

عن جابر بن عبد الله رضی اللہ عنہ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كان له امام فقرأه الامام له قراءة۔

یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے، اکثر طرق میں اگرچہ ضعف ہے لیکن بعض طرق بالکل صحیح ہیں، چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مواظ میں ایک نہایت قوی سند کے ساتھ یہ روایت نقل کی ہے، ”قال: محمد اخبرنا ابو حنیفة قال حدثنا ابو الحسن موسى بن ابي عائشة عن عبد الله بن شداد بن الهاد عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى خلف الامام فان قراءة الامام له قراءة“ (۲۲)۔
محمد بن ضعیج اور یحییٰ ابن ہمام فرماتے ہیں، ”هذا الاسناد صحيح على شرط الشيخين“ (۲۳)۔

ساتویں دلیل

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: تكفيك قراءة الامام خافت او جهر (۲۴)۔
یہ سات دلیلیں قرآن مجید اور احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پیش کی گئی ہیں جو ہمارے موقف کے لیے بمنزلہ النص ہیں، ان کے علاوہ آثار صحابہ رضی اللہ عنہم بھی حنیفہ کی تائید میں بکثرت موجود

(۲۱) دیکھیے مجمع الزوائد: ج ۱۲ ص ۱۰۹۔

(۲۲) مواظ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ: ص ۹۸۔

(۲۳) دیکھیے حاشیہ ٹھاری: ج ۱ ص ۱۴۹۔

(۲۴) الحدیث اخرجه الدارقطني في سننه ج ۱ ص ۳۳۱۔ وقال عاصم ليس بالقوي، ورفعه وهم، انتهى، وقال الشيخ ظفر احمد العثماني في اعلال السنن: ج ۳ ص ۸۲۔ هو مختلف فيروى عنه على بن العدي بن واسحاق بن موسى الانصاري و ابراهيم بن المنذر وغيرهم، قال اسحاق بن موسى: سالت عنه معن بن عيسى فقال ثقة اكتب عنه واثق عليه خيرا، كذا في التهذيب (۵: ۳۶) فان لم يكن من رجال الصحيح فهو من رجال الحسن ختمنا، وقال الحافظ في شرح النخبة (ص: ۶۶) و زيادة رواتهما اي الحسن والصحيح مقبولة ما لم تقع منافاة لرواية من هو اوثق منه بحيث يلزم من قولها رد الرواية الاخرى، انتهى ملخصاً، ولا يخفى ان زيادة الرفع لا تنافي، اسل الحدیث فنقبيل، وبقية الرواة كلهم ثقات۔

ہیں، حضرت علی (۲۵)، حضرت عبداللہ بن مسعود (۲۶)، حضرت زید بن ثابت (۲۷)، حضرت سعد بن ابی وقاص (۲۸)، حضرت عبداللہ بن عمر (۲۹)، حضرت عبداللہ بن عباس (۳۰)، نیز حضرت صدیق اکبر، حضرت عمر فاروق، حضرت عثمان غنی (۳۱) رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین یہ سب حضرات ترک قراءت خلف الامام کے قائل ہیں، اور مختلف کتب حدیث میں ان حضرات کے آثار ترک قراءت خلف الامام کی تائید میں موجود ہیں۔

دلائل قیاسیہ

ان کے علاوہ دلائل قیاسیہ سے بھی حنفیہ کے موقف کی تائید ہوتی ہے۔

❶ حدیث میں سترۃ الامام کو سترۃ لمن خلفہ قرار دیا گیا ہے، تو جس طریقہ سے سترہ کے مسئلہ میں امام کو کفالیہ قرار دیا گیا ہے اسی طرح قراءت کے مسئلہ میں بھی ہونا چاہیے، کہ امام کی قراءت بھی قوم کے لیے قراءت ہوگی۔

❷ سجدہ سو کے مسائل میں امام کو اصل قرار دیا گیا ہے، اگر امام پر سجدہ سو لازم آئے گا تو قوم پر بھی لازم ہوگا لیکن قوم پر سجدہ سو کے لازم آنے سے نہ امام پر سجدہ سو لازم آتا ہے اور نہ قوم پر تو جب اس طرح کے ضمنی مسائل میں امام ہی اصل الاصول ہے تو قراءت میں بطریق اولیٰ ہونا چاہیے۔

(۲۵) بخاری: ج ۱ ص ۱۵۰ میں ہے، "عن المختار بن عبداللہ بن ابی لیلی قال: قال علی رضی اللہ عنہ من قرأ خلف الامام فليس على الفطرة"۔
(۳۱) مؤطا امام محمد (ص ۱۰۰) میں ہے، "عن علقمة بن قیس ان عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کان لا یقر خلف الامام فیما یجہر بہ و فیما یخاف بہ فی الاولین و لافی الاخرین" ایسے ہی مجمع الزوائد: ج ۲ ص ۱۱۰ - ۱۱۱ میں ہے "عن ابی وائل قال: جاء رجل الى ابن مسعود فقال اقرأ خلف الامام قال انصت للقرآن فان فی الصلوة شغلا و سیکفیک ذلک الامام" اس کے بعد علامہ حینی فرماتے ہیں "رواہ الطبرانی فی الکبیر و الاوسط و بحالہ موقوف"۔

(۲۶) صحیح مسلم: ج ۱ ص ۲۱۵ میں ہے، "عن عطاء بن یسار انه اخره انه سال زید بن ثابت رضی اللہ عنہ عن القراءۃ مع الامام فقال لا قراءۃ مع الامام موشی"۔

(۲۸) مؤطا امام محمد: ص ۱۰۱ - ۱۰۲ میں ہے، "ان سعدا قال و ددت ان الذی یقر خلف الامام فیہ جمرة"۔

(۲۹) مؤطا امام مالک: ج ۱ ص ۸۶ میں ہے، "ان عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کان اذا سئل هل یقر احد خلف الامام قال: اذا صلی احدکم خلف الامام بحسب قراءۃ الامام و اذا صلی وحده فلیقر" قال: و کان عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما لا یقر خلف الامام "باب ترک القراءۃ خلف الامام بساحہرفیہ"۔

(۳۰) بخاری: ج ۱ ص ۱۵۱ میں ہے: "عن ابی جمرة قال قلت لاس عباس اقراوا الامام بین یدی فقال لا"۔

(۳۱) مصنف عبد الرزاق: ج ۱ ص ۱۲۹ میں ہے، "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر و عثمان کانوا ینہون عن القراءۃ خلف الامام"۔

● حدیث میں ”الامام ضامن والمؤذن مؤتمن“ فرمایا گیا ہے، (۲۲) ، نماز میں جس قدر افعال ہیں، قیام، رکوع، سجود، تکبیرات، تسبیحات، تشہد، صلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور دعا وغیرہ تمام چیزیں امام اور مقتدی سب کرتے ہیں، تو یہ ضمانت ان تمام افعال صلوٰۃ میں نہیں پائی جاتی لہذا اس کا مصرف قراءت ہی ہوگی، اور قراءت میں ضمانت کے معنی یہ ہیں کہ امام کو قوم کی طرف سے قراءت کے حق میں کفیل قرار دیا جائے اور اس کی قراءت کے بعد پھر قوم کے لیے قراءت کی حاجت نہ رہے۔

● اسی طرح امامت کے لیے اقرا القوم کا انتخاب کیا جاتا ہے، اگر امام کی قراءت سب کے لیے نہیں ہر شخص خلف الامام قراءت کا مکلف ہے تو پھر اقرا القوم کے انتخاب پر زور دینے کی کیا وجہ ہے؟

● نیز چونکہ صلوٰۃ میں امام قوم کی طرف سے نمائندہ ہوتا ہے اور نماز میں حق تعالیٰ سے مناجات کا اعلیٰ ترین ذریعہ قراءت قرآن ہی ہے، تو یہ کیونکر درست ہوگا کہ ایک شخص کو نمائندہ مقرر کرنے کے بعد پھر اس کی نمائندگی پر اعتماد نہ کیا جائے اور ہر شخص خود مناجات میں مشغول ہو جائے، یہ ادب کے بھی خلاف معلوم ہوتا ہے، اور نمائندگی کے اصول کے بھی مطابق نہیں ہے، کیونکہ نمائندے کی موجودگی میں دوسرے لوگ تو نہیں بولا کرتے، نمائندہ ہی بولتا ہے۔

● حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین“ فرمایا ہے، حافظ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت سے ترک قراءت خلف الامام پر استدلال کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر قراءت فاتحہ خلف الامام ہوتی تو آپ ﷺ ”اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین“ نہ فرماتے بلکہ یہ فرماتے کہ جب تم قراءت فاتحہ سے فارغ ہو جاؤ تو آمین کہو، کیونکہ قراءت فاتحہ کرنے والے کے لیے آمین کہنا فراغ عن قراءت فاتحہ کے بعد ہی ہے، لیکن ایسا نہیں کہا گیا تو اس سے معلوم ہوا کہ قراءت فاتحہ خلف الامام نہیں ہے (۲۲)۔

● اور پھر جبکہ مازاد علی الفاتحہ میں قراءت خلف الامام بالاتفاق ممنوع ہے تو پھر کیوں نہ قراءت فاتحہ کو اس متفق علیہ پر حمل کیا جائے۔

ان دلائل نقلیہ اور قیاسیہ کی موجودگی میں یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ قراءت خلف الامام کی گنجائش نہیں ہے۔

(۲۲) جامع ترمذی (ج ۱، ص ۵۱) ”انواب الصلوٰۃ“، ”باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن“۔

(۲۳) دیکھیے التعلیق الصبیح، ج ۱، ص ۲۶۶۔

تاکلین قراءت خلف الامام کی مستدل روایات

① اسی باب کی فصل اول کی پہلی روایت ہے ، عن عبادة بن الصامت رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوة لمن لم یقر ابفاتحة الكتاب۔

② اس کے بعد حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ، قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی صلوٰۃ لم یقر فیہا بام القرآن فہی خداج ثلاثا غیر تمام فقیل لابی ہریرہ رضی اللہ عنہ انا نکون وراء الامام، قال: اقر ابها فی نفسک۔

③ نیز فصل ثانی میں حضرت عبادة بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ، قال: کنا خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی صلاة الفجر فقرأ فثقلت علیہ القراءة فلما فرغ قال: لعکمم تقرؤن خلف امامکم قلنا نعم یرسول اللہ قال: لاتفعلوا الابفاتحة الكتاب فانه لا صلوة لمن لم یقر ابها۔

پہلی روایت کا جواب یہ ہے کہ مدعی خاص ہے اور دلیل عام ہے ، اس لیے تقریب ناتمام ہے ، دلیل کا دعویٰ سے مطابق ہونا تقریب کے تمام ہونے کے لیے از بس ضروری ہے ، دعویٰ یہ ہے کہ مقتدی پر قراءت فاتحہ خلف الامام لازم ہے یہ خاص دعویٰ ہے ، اور ”لا صلوة لمن لم یقر ابفاتحة الكتاب“ مقتدی امام اور منفرد تینوں کے لیے عام ہے ، ممکن ہے کہ اس سے صرف امام اور منفرد کا حکم بیان کیا گیا ہو اور مقتدی کو یہ شامل نہ ہو ، لہذا جب تک کہ دلیل سے یہ ثابت نہ کر دیا جائے کہ مقتدی بھی اس عموم میں داخل ہے ، اس سے استدلال صحیح نہیں۔

اس کے برخلاف حضرت عبداللہ بن عمر (۲۳) اور حضرت جابر رضی اللہ عنہما نیز امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ (۲۵) ، سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ (۳۶) اور حافظ اسماعیلی رحمہ اللہ (۳۷) ان جیسے حضرات کی یہ تصریح موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد منفرد کے لیے ہے۔

ہا یہ کہنا کہ ”من“ عام ہے لہذا یہ اپنے عموم پر رہے گا اور تینوں کو شامل ہوگا، درست نہیں، چنانچہ علامہ سید جرجانی رحمہ اللہ نے شرح مواقف میں یہ تصریح کی ہے ، ”الموصلات لم توضع للعموم

(۲۲) دیکھیے موطا امام مالک (ص ۶۸) ”باب ترک القراءة خلف الامام فیما جہر فیہ“۔

(۲۵) دیکھیے ترمذی (ج ۱، ص ۱۶) ”باب ماجاء فی ترک القراءة خلف الامام اذا جہر بالقراءة“، نیز دیکھیے موطا امام مالک (ص ۶۶) ”باب ماجاء فی ام القرآن“۔

(۳۶) دیکھیے ابوداؤد، (ج ۱، ص ۱۱۹) ”باب من ترک القراءة فی صلوٰۃ“۔

(۳۷) دیکھیے عمدة القاری (ج ۶، ص ۱۳)۔

بل هي للجنس تحتمل العموم والخصوص“ (۳۷)۔

نیز قرآن مجید کی آیات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، ”الَّذِينَ هُمْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ“ (۳۸) یہاں ”من“ سے اللہ تعالیٰ کی ذات مراد ہے، لہذا اس میں داخل نہیں ہیں۔

دوسری جگہ ارشاد ہے، ”وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ“ (۳۹) یہاں بھی ”من“ تقسیم کے لیے نہیں ہے، بلکہ اس سے عباد صالحین مراد ہیں۔

اسی طرح حدیث میں ”انما هلك من كان قبلكم“ فرمایا گیا ہے، (۴۰) یہاں ”من“ سے مراد عصاة اور نافرمان قومیں ہیں۔

بہر حال ”لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب“ کے عموم میں امام، منفرد کے ساتھ مقتدی کو بھی داخل کرنا دعویٰ بلا دلیل ہے، جو ناقابل قبول ہے۔

نیز مسلم (۴۱) وغیرہ کی اسی روایت میں ”فصاعدا“ کی زیادتی بھی موجود ہے اور بعض روایات میں ”ماتيسر“ (۴۲) اور ”فمازاد“ (۴۳) کی زیادتی موجود ہے، لہذا اب مطلب یہ ہوگا کہ جو سورہ فاتحہ اور مازاد علی الفاتحہ کی قراءت نہیں کرے گا تو اس کی نماز نہیں ہوگی، تو پھر کیا وجہ ہے کہ آپ قراءت فاتحہ حلف الامام کو تو مقتدی کے لیے واجب کہتے ہو اور مازاد علی الفاتحہ کو واجب نہیں کہتے اور اس کی اجازت نہیں دیتے۔

دوسری حدیث کا جواب یہ ہے، کہ اس حدیث سے استدلال امور اربعہ پر موقوف ہے۔ اول یہ ثابت کیا جائے کہ ”من صلی صلوة“ میں لفظ ”من“ عموم کے لیے نص قطعی ہے، امام، مقتدی اور منفرد تینوں کو لازماً شامل ہے، چونکہ پہلی حدیث کے جواب میں ہم یہ ذکر کر آئے ہیں کہ یہ عموم کے حق میں نص قطعی نہیں ہے، لہذا استدلال درست نہ ہوگا۔

(۳۷) دیکھیے احسن الکلام، الجزء الثانی، (ص ۲۱) بحوالہ شرح مواقف (ج ۲، ص ۳۵۸)۔

(۳۸) سورة الملك، رقم الاية: ۱۷۔

(۳۹) سورة الشورى، رقم الاية: ۵۔

(۴۰) صحيح مسلم (ج ۲، ص ۲۳۹) كتاب العلم، باب الهی عن اتباع متشابه القران۔

(۴۱) صحيح مسلم: ج ۱ ص ۱۶۹۔ نیز دیکھیے نسائی: ج ۱ ص ۱۰۵۔

(۴۲) دیکھیے ابوداؤد: ج ۱ ص ۱۱۸۔

(۴۳) دیکھیے المستدرک للحاکم: ج ۱ ص ۳۹۔

دوسری بات یہ ثابت کرنا ضروری ہے لفظ ”خداج“ معدوم یا مثل معدوم پر بولا جاتا ہے، تاکہ یہ کہا جاسکے کہ اگر فاتحہ کی قراءت کسی مقتدی نے نہ کی تو اس کی نماز معدوم یا مثل معدوم ہو جائے گی، مگر یہ ثابت نہیں، چنانچہ ”باب صفة الصلوٰۃ“ میں فصل ثانی کی اخیر روایت عن الفضل بن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوٰۃ مثني مثني تشهد في كل ركعتين وتخشع وتضرع وتمسك ثم تقنع يديك يقول ترفعهما الى ربك مستقبلا ببطونهما وجهك وتقول يا رب يا رب ومن لم يفعل ذلك فهو خداج“ پہلے گزر چکی ہے، وہاں ترک تخشع، ترک تضرع، ترک تمسک اور ترک رفع یدین للدعاء پر خداج کا اطلاق کیا گیا ہے، حالانکہ ان امور کو نہ کوئی رکن کہتا ہے اور نہ ان کے ترک پر صلوٰۃ کو معدوم کہا گیا ہے، توجب یہاں لفظ ”خداج“ معدوم یا مثل معدوم پر نہیں بولا گیا ہے، تو کیا ضروری ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اس کا اطلاق معدوم ہی پر کیا جائے اور جب یہ ضروری نہیں تو قراءت فاتحہ خلف الامام کا رکن ہونا بھی ضروری نہیں۔

تیسری چیز یہ ثابت ہونی چاہیے کہ لفظ ”غیر تمام“ دال علی الرکنیت ہے مگر یہ بھی ثابت نہیں، حدیث میں آتا ہے ”سوواصفو فکم فان تسوية الصف من تمام الصلوٰۃ“ (۴۴) لیکن تسویہ صف رکن نہیں ہے، ایسے ہی حدیث میں ہے ”لاتتم صلوٰۃ احدکم حتی یسبغ الوضوء“ (۴۵) اس حدیث میں بھی ”لانتم“ کا اطلاق غیر رکن پر کیا گیا ہے، اسی طرح ایک اور حدیث میں ہے، ”من تمام الصلوٰۃ الصلوٰۃ فی النعلین“ (۴۶)، ظاہر ہے کہ صلوٰۃ فی النعلین کسی کے ہاں بھی رکن نہیں ہے۔

چوتھی بات یہ ثابت کرنی ہے کہ ”اقرباہانی نفسک“ قراءت سریہ کے لیے نص ہے، مگر یہ بھی ثابت نہیں، چونکہ قراءت فی النفس کے تین معنی آتے ہیں ایک قراءت سراً، دوسرے تدر اور تفکر فی القراءۃ، تیسرے قراءت منفرداً، لہذا اگر تدر اور تفکر کے معنی لیے جائیں یا قراءت منفرداً کے معنی لیے جائیں تو ان دونوں صورتوں میں یہ حنفیہ کے خلاف نہیں۔

تدر اور تفکر کے معنی کا مراد لینا اس لیے ممکن ہے کہ حدیث میں جس شخص کو نماز میں وسوسہ بت آتے ہوں اس کے لیے فرمایا گیا ہے ”فلیقل فی نفسہ انک کذبت“ (۴۷) یعنی شیطان کو مخاطب بنا کر ”کذبت“ کہنا چاہیے تاکہ وہ وسوسہ نہ ڈالے، لیکن ظاہر ہے کہ یہاں ”فلیقل“ سے مراد اس مضمون کا تدر اور

(۴۴) صحیح مسلم (ج ۱، ص ۱۸۲) کتاب الصلوٰۃ، باب تسوية الصفوف و اقامتها۔

(۴۵) مسند دارقطنی (ج ۱، ص ۹۵-۹۶) باب و حوب غسل القدمین والعقبین۔

(۴۶) مجمع الزوائد (ج ۲، ص ۵۳) باب الصلوٰۃ بالنعلین۔

(۴۷) بحیثیہ بلوغ المرام (ص ۲۴)۔

تفکر ہی ہے ورنہ زبان سے ”کذبت“ کہنے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

اسی طرح ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے ، ”اذا قرأتها فی نفسک لم یکتباھا“ (۴۸) یہاں بھی قراءت فی النفس سے تدر مراد ہے اور قراءت سریہ کو فرشتے لکھتے ہیں۔

نیز حضرت قتارہ کا قول ہے ، ”اذا طلق فی نفسہ فلیس بشی“ (۴۹) یہاں بھی تدر مراد ہے ورنہ سراطلاق دینے سے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

اس کے علاوہ علماء متکلمین نے کلام کی دو قسمیں بیان کی ہیں ، ❶ کلام نفسی ❷ کلام لفظی ، کلام نفسی دل میں تدر اور تفکر کو کہتے ہیں اور اسی کو اصل کہا ہے۔

”ان الکلام لفی الفواد وانما۔ جعل اللسان علی الفواد دلیلاً“

اور قراءت فی النفس قراءت منفرداً کے معنی لینا بھی ممکن ہے ، چنانچہ قرآن مجید کی آیت ”وَقُلْ لَهُمْ فِيْ اَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيْغًا“ کی تفسیر مفسرین نے ”ای قل لهم خالیاً لایکون معهم احد“ (۵۰) کی ہے۔ ایسے ہی حدیث قدسی میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ، ”فان ذکرنی فی نفسہ ذکرته فی نفسی وان ذکرنی فی ملاء ذکرته فی ملاء محیر منهم“ (۵۱) یہاں بھی ”ذکر فی نفسہ“ سے مراد منفرداً ذکر ہے جیسا کہ ”ذکر فی ملاء“ کے تقابل سے معلوم ہوتا ہے۔

بہر حال یہ معلوم ہوا کہ قول فی النفس تدر اور تفکر کے لیے بھی آتا ہے ، اس لیے قول ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ جب امام قراءت فاتحہ شروع کرے تو تم اس کے مضامین میں غور و فکر کرو ، اور چونکہ قول فی النفس قراءت فی حالتہ الانفراد کے معنی میں بھی آتا ہے ، لہذا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ جب تم منفرداً نماز پڑھو تو اس وقت قراءت فاتحہ کیا کرو ، بہر حال قراءت فی النفس سراقراءت کے لیے نص نہیں ، اس لیے استدلال درست نہ ہوگا ، ان حضرات کا استدلال امور ابعدہ پر موقوف تھا اگر ان میں سے ایک بھی مشتبہ ہو جائے تو استدلال ساقط ہو جاتا ہے ، چہ جائے کہ یہاں چاروں میں سے ایک بھی ثابت نہیں۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے ، کہ اول تو حنظل اور ممانعت کے بعد جب استسنا آتا ہے تو وہ اباحت

(۴۸) دیکھیے احسن الکلام ”الجزء الثانی“ (ص ۵۹)۔

(۴۹) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۹۳) کتاب الطلاق، باب الطلاق فی الاغلاق والکفره والسكران والمجنون۔

(۵۰) دیکھیے تفسیر روح المعانی (ج ۳ ص ۱۰۲) و تفسیر کبیر (ج ۱۰ ص ۱۵۹) و تفسیر کشاف (ج ۱ ص ۵۲۷)۔

(۵۱) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۱۰۱) کتاب التوحید، باب قول اللہ ویحذرکم اللہ نفسہ۔

کا نامہ دیتا ہے ، چنانچہ قرآن مجید میں ہے ، ”لَا تَوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا“ (۵۲) یہاں پر عدت کے اندر نکاح کے صریح وعدہ سے منع کیا گیا ہے ، تعزیر اور کنایہ کو مستثنیٰ کیا ہے ، مطلب یہ ہے کہ استثنیٰ کی وجہ تعزیر اور کنایہ حرام نہیں نہ یہ کہ یہ فرض اور واجب ہے بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ یہ قریب من الکرہ ہے تو بھی اس میں کوئی بُعد نہیں ۔

ایسے ہی قرآن مجید میں ہے ، ”وَلَا تَيْمَمُوا النَّخِيثَ مِنْهُ تَنَفُّونَ وَلَسْتُمْ بِأَخِيذِهِ إِلَّا أَنْ تَغْمِضُوا فِيهِ“ (۵۳) یہاں پر اغماض کو مستثنیٰ کیا گیا ہے ، لیکن یہ کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں ، لہذا حدیث عبادہؓ میں ”لَعَلَّكُمْ تَقْرُونَ خَلْفَ إِمَامِكُمْ“ کی تکمیر کے بعد اور ”لَا تَفْعَلُوا“ میں نہی کے بعد ”الآبَامُ الْقُرْآنُ“ سے صرف اثبات ثابت ہوگی (۵۴) ، حالانکہ شواہد رکنیت کے قائل ہیں ۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں محمد بن اسحاق ، مکحول سے اس روایت کو نقل کرنے میں متقدم ہیں ، مکحول کے دوسرے تلامذہ زید بن واقد ، نعمان بن المنذر ، سعید بن عبد العزیز ، عبد الرحمن بن یزید بن جابر ، محمد بن الولید ، کوئی بھی ”لَا تَفْعَلُوا الْآبَامُ الْقُرْآنُ“ کو مکحول سے نقل نہیں کرتا (۵۵) چونکہ محمد بن اسحاق احکام کی احادیث میں متکلم فیہ راوی ہیں اس لیے جب وہ کسی زیادتی کو نقل کرنے میں متقدم ہوتے ہیں تو ان کی روایت حجت نہیں ہوتی (۵۶) ، اس لیے اس روایت سے استدلال صحیح نہ ہوگا ۔

(۵۲) سورة البقرة ۲۳۵۔

(۵۳) سورة البقرة ۲۶۷۔

(۵۴) ویوزیدہ مانی مجمع الروايات (ج ۱ ، ص ۱۸۶) ”عن عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال : من قرأ خلف الامام بغير اذنانہ الكتاب“ رواہ الطبرانی فی الکبیر ، ورجالہ موثوقون ، و هذا بدل علی الاضافة صراحة ، كذا فی اعلاء السنن : ج ۳ ص ۱۰۷ ۔
وفی التعلیق الصبیح : (ج ۱ ص ۳۸۱ - ۳۸۲) ثبت من هذا ان الاستثناء بعد النهی لا یفید الوجوب والركنية بل انما یفید الاباحة لاسيما اذا وردت هذه الاضافة على سبب حادث لا ابتداء ولا یفید ريبه فی انها اضافة مر جوحه غیر مستحبه ولا مر ضیه ، ويدل علی ذلك ما رواه ابن ابي عمير مرسلًا : ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال لاصحابه : هل تقرؤن خلف امامکم قال بعض نعم وقال بعض لا فقال ان كنتم لا بد فاعلمین فليقر احدکم بعانحة الكتاب فی نفسه “ فمن قال لا لم يقره ، ولا إعادة ثم قال ان كنتم لا بد فاعلمین ۔ ووزانہ وزان قول اللہ عز وجل ، ”فالقرء فی غیابة العبد ان كنتم فاعلمین“ ثم قال فليقر احدکم : بل لفظ احدکم لغیر الاستفراق انتهى ۔

(۵۵) رخصیہ التعلیق الصبیح : ج ۱ ص ۳۸۲ ۔

(۵۶) وفی التعلیق الصبیح : ج ۱ ص ۳۸۲ ۔ ولا یحتج بما انفرد به محمد بن اسحاق لما قال الذهبی فی العیاز فی ترجمة محمد بن اسحاق وما انفرد به فیه تکاره فان فی حفظه شیئا ، وقال الحافظ فی الدراری فی کتاب الحج وابن اسحاق لا یحتج بما انفرد به من الاحکام فضلا عما اذا خالفه من موثباتہ انتهى ۔

الفصل الثانی

﴿ ابن عباس قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 یفتتح صلاتہ ببسم اللہ الرحمن الرحیم۔ إرواہ الترمذی وقال هذا حدیث لیس إسناده
 بذاک ﴾ (*)

”سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ سے شروع کرتے تھے۔“

بسم اللہ جزو قرآن ہے یا نہیں؟

حضرات فقہاء کے درمیان یہ مسئلہ بھی زیر بحث آیا ہے کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز ہے یا نہیں، نیز اگر سورۃ فاتحہ کا جز نہیں تو پھر قرآن مجید کا جز ہے یا نہیں۔

مذہب فقہاء

چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بسم اللہ کو نہ تو سورۃ فاتحہ کا نہ اور کسی سورۃ کا جز مانتے ہیں اور نہ ہی قرآن کا جز مانتے ہیں، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔
 امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بسم اللہ قرآن مجید کی بشمول سورۃ فاتحہ تمام سورتوں کا جز ہے بسم اللہ کا صرف سورۃ فاتحہ کا جز ہونے میں امام احمد کی ایک روایت امام شافعی کے مسلک کے مطابق ہے۔
 حنفیہ کے نزدیک بسم اللہ نہ سورۃ فاتحہ کا جز ہے اور نہ کسی دوسری سورۃ کا، البتہ یہ قرآن مجید کی ایک آیت مستقلہ ہے جو اگرچہ کسی خاص سورۃ کا جز نہیں لیکن قرآن مجید کی ایک مستقل آیت ہے، جس کا نزول فصل بین السور کے لیے ہوا ہے اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی تیسری روایت اسی کے مطابق ہے، تو گویا امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے تین روایتیں مروی ہیں جو مذاہب ثلاثہ کے موافق ہیں، لیکن یہ واضح رہے کہ فقہاء کا یہ اختلاف اس بسم اللہ کے علاوہ میں ہے جو سورۃ نمل میں ہے، کیونکہ یہ بالاتفاق قرآن مجید کا جز ہے، اور

(*) الحدیث اخر جہ الترمذی (ج ۱، ص ۵۷) فی ابواب الصلوة، باب من رای الجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم۔

اس کا منکر کافر ہے (۱)۔

حنفیہ کے دلائل

حضرات حنفیہ کا استدلال مختلف اور متعدد روایات سے ہے۔

① اسی باب کی فصل اول میں حضرت ابو عمر رضی اللہ عنہ کی روایت موجود ہے اس میں ہے، قال اللہ تعالیٰ: قسمت الصلوٰۃ بینی وبين عبدی نصفین ولعبدی ما سال فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمین قال اللہ تعالیٰ حمدنی عبدی واذا قال الرحمن الرحیم قال اللہ تعالیٰ اثنی علی عبدی واذا قال مالک يوم الدين قال مجدنی عبدی واذا قال ایاک نعبد و ایاک نستعین قال هذا بینی وبين عبدی ولعبدی ما سال فاذا قال اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولا الضالین قال هذا عبدی ولعبدی ما سال۔

اس حدیث میں حق سمانہ و تعالیٰ نے سورہ فاتحہ کے تمام اجزاء تفصیلاً ذکر فرمائے ہیں، لیکن ان میں بسم اللہ مذکور نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جز نہیں۔

② عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستفتح الصلوٰۃ بالتکبیر والقرآن بالحمد لله رب العالمین (۲)۔

یہاں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں قراءت کا افتتاح ”الحمد لله“ سے فرماتے تھے، لیکن بسم اللہ کا اس میں ذکر نہیں ہے۔

③ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ان سورۃ من القرآن ثلاثون آیۃ شفعت لرجل حتیٰ غفر له وہی تبارک الذی بیدہ الملك (۳)۔

تمام قراءت اس پر متعلق ہیں کہ سورہ ملک بغیر بسم اللہ کے تیس آیات کا مجموعہ ہے۔

④ عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال قلت لعثمان بن عفان رضی اللہ عنہ ما حملکم علی ان عملتم الی براءۃ وہی من المثین والی الانفال وہی المثانی فجعلتموہما فی السبع الطوال ولم تکتبوا بینہما سطر بسم اللہ الرحمن الرحیم قال عثمان کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینزل علیہ الایات فیدعو بعض من

(۱) دیکھئے معارف السنن: ج ۱۲ ص ۲۶۲۔

(۲) صحیح مسلم: ج ۱ ص ۱۹۳۔

(۳) الترمذی: ج ۱ ص ۱۱۶۔

کان یکتب لہ فیقول ضع ہذہ فی السورۃ الّتی یذکر فیہا کذا وکذا وینزل علیہ الایۃ والایتان فیقول مثل ذلک وکانۃ الانفال من اول منازل علیہ بالمدينة وکانۃ براءۃ من اخر منازل من القران وکانۃ قصتہا شبیہۃ بقصتہا فظننت انہا منہا فمن ہنالک وضعتہا فی السبع الطول ولم اکتب بینہما سطر بسم اللہ الرحمن الرحیم۔

اس حدیث میں حضرت عثمان غنیؓ نے یہ بتلایا کہ بسم اللہ فصل بین السور کے لیے دو سورتوں کے درمیان لکھی جاتی ہے (۳) اور یہ سورۃ کا جز نہیں۔

نیز اگر یہ کسی سورۃ کا جز ہوتی تو تمام لوگوں کو معلوم ہوتا کیونکہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی آتی تھی تو آپؐ کسی کاتب کو بلا کر یہ فرماتے کہ یہ آیت فلان سورۃ اور فلان جگہ میں لکھ دو، تو جس طرح دوسری تمام آیتوں کی جگہ متعین اور معلوم ہے اور اس میں اختلاف نہیں ہے اسی طرح بسم اللہ میں بھی اختلاف نہیں ہونا چاہیے تھا۔

⑤ امام بخاری رحمہ اللہ نے سعید بن معلی رضی اللہ عنہ کی روایت صحیح بخاری میں نقل کی ہے: قال کنت اصلی فی المسجد فدعانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم اجبہ فقلت یا رسول اللہ انی کنت اصلی فقال الم یقل اللہ "استجیبوا للہ وللرسول اذا دعاکم" ثم قال لی لا علمنک سورۃ وہی اعظم السور فی القران قبل ان تخرج من المسجد ثم اخذ بیدی فلما اراد ان یشرح قلت لہ الم تقل لا علمنک سورۃ وہی اعظم سورۃ من القران قال "الحمد للہ رب العالمین" ہی السبع المثانی والقرآن العظیم الذی اوتیتہ (۵)۔

یہاں سورہ فاتحہ کو سبع مثانی کہا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جز نہیں ہے، کیونکہ سورہ فاتحہ کی آیتیں بغیر بسم اللہ کے سات ہیں، اگر بسم اللہ کو جز قرار دیا جائے تو اس صورت میں سورہ فاتحہ کی آیتیں آٹھ ہو جاتی ہیں۔

⑥ حدیث میں ہے کہ جب پہلی وحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتری تو جبریل امین نے آکر کہا: "اقرا" آپؐ نے جواب دیا "ما انا بقاری" جبریل امین نے آپؐ کو دلوچا اور سینے سے لگا کر دبا یا، پھر کہا "اقرا" چنانچہ تین مرتبہ یہی صورت پیش آئی پھر جبریل امین نے "اقرا باسم ربک الذی خلق... الخ" سورہ علق کی ابتدائی پانچ آیتیں پڑھ کر سنائی، یہاں بھی بسم اللہ مذکور نہیں اس سے معلوم کہ وہ اوائل سور کا جز نہیں ہے۔

⑦ اسی طرح تمام قراء کا اس پر اتفاق ہے کہ سورہ کوثر کی تین آیتیں اور سورہ اخلاص کی چار آیتیں

(۲) پانچ اس کی سعید حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے، قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یعرف فصل السورۃ حتی یرا علیہم اللہ الرحمن الرحیم۔ النوادح ۱۱ ص ۱۱۵۔

(۵) صحیح بخاری: ج ۱۲ ص ۶۲۲۔

ہیں اور ظاہر ہے کہ اگر بسم اللہ کو جز مانا جائے تو سورۃ کوثر میں چار آیات اور سورہ اخلاص میں پانچ آیات بنتی ہیں۔

۱) نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جب قرآن مجید کے دوسرے تمام اوقاف اور آیات کی ابتدا اور انتہا تک متفق علیہ ہے تو اگر بسم اللہ فاتحہ یا کسی دوسری سورۃ کا جز ہوتی تو اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں پایا جانا چاہیے تھا۔

امام مالک رحمہ اللہ کے دلائل

امام مالک رحمہ اللہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ، وہ فرماتی ہیں - کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستفتح الصلوٰۃ بالتکبیر والقراءۃ بالحمد للہ رب العالمین (۶)۔
ایسے ہی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت پیش کرتے ہیں - ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابابکر وعمر کانوا یفتحون الصلوٰۃ بالحمد للہ رب العالمین (۷)۔

اب دونوں روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز نہیں ہے ، لہذا کسی دوسری سورۃ کا بھی جز نہ ہوگا، جب بسم اللہ نہ سورۃ فاتحہ کا جز ہے اور نہ کسی دوسری سورۃ کا تو قرآن کا جز کیسے ہو سکتا ہے ؟
اس کا جواب یہ ہے کہ جو روایات آپ نے پیش کی ہیں وہ بسم اللہ کے جز قرآن نہ ہونے کی دلیل نہیں ہیں ، بلکہ وہ عدم جہر کی دلیل ہیں (۸) ، ”یستفتح الصلوٰۃ بالتکبیر والقراءۃ بالحمد للہ رب العالمین“ کا مطلب یہ ہے کہ آپ تکبیر اور الحمد للہ کو جہراً پڑھتے تھے ، اس سے کہاں یہ لازم آتا ہے کہ آپ مہرے سے بسم اللہ ہی نہیں پڑھتے تھے ، چنانچہ روایات سے ثابت ہے کہ آپ تکبیرہ تحریمہ اور قراءت کے درمیان مختلف اذکار پڑھتے تھے حالانکہ یہاں ان کا بھی ذکر نہیں ، تو معلوم ہوا کہ جہر نہیں کرتے تھے بلکہ سرا پڑھتے تھے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے ، چنانچہ وہ فرماتے

(۶) صحیح مسلم: ج ۱ ص ۱۹۳۔

(۷) صحیح بخاری: ج ۱ ص ۱۰۲۔

(۸) چنانچہ طحاوی: ج ۱ ص ۱۲۹۔ میں حضرت انسؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابابکر وعمر کانوا یسرون بسم اللہ الرحمن الرحیم۔

ہیں، بینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات یوم بین اظہرنا اذا غفی اغفاء ثم رفع راسه متبسماً، فقلنا: ما اضحکک یا رسول اللہ قال: انزلت علی انفا سورة، فقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم، انا اعطینک الکوثر فصل لربک وانحر ان شانک هو الابر (۹)۔

یہاں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورة کوثر کی ابتدا ”بسم اللہ“ سے فرمائی، اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ جز سورة ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے بسم اللہ کو بطور تبرک پڑھا تھا، نیز ابتداء تلاوت میں چونکہ بسم اللہ کا پڑھنا مسنون ہے، اس لیے آپ نے ابتداء میں بسم اللہ کی تلاوت کی، لہذا اس سے جزء سورة ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

نماز میں قراءت تسمیہ کا حکم

حضرات فقہاء کا دوسرا اختلاف اس امر میں ہے کہ نماز میں قراءت تسمیہ کا کیا حکم ہے؟ نماز میں اس کو پڑھا جائے گا یا نہیں اگر پڑھا جائے گا تو جہراً یا سرّاً۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ چونکہ مطلقاً جزئیت تسمیہ للقرآن کا انکار کرتے ہیں اس لیے ان کے نزدیک نہ جہراً پڑھنا چاہیے نہ سرّاً، بلکہ امام مالک کے قول مشہور کے مطابق نماز میں تسمیہ مکروہ ہے سرّاً ہو یا جہراً۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ چونکہ تسمیہ کو فاتحہ اور دوسری سورتوں کے لیے جزئیت ہے اس لیے ان کے نزدیک قراءت تسمیہ واجب ہے، امام احمد کی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، البتہ صلوة سریہ میں سرّاً اور صلوة جہریہ میں جہراً پڑھنے کو مسنون کہتے ہیں۔

— حضرات حنفیہ، حنبلیہ، سفیان ثوری اور جن کے نزدیک تسمیہ فاتحہ یا دیگر سور کے لیے جز نہیں البتہ قرآن مجید کا جز ہے ان کے نزدیک سرّاً پڑھنا مسنون ہے (۱۰)، نہ صرف فاتحہ کے ساتھ بلکہ ضم سور کے وقت بھی بشرطیکہ ابتدائے سورة سے تلاوت کی جا رہی ہو، قراءت تسمیہ صلوات سریہ اور جہریہ دونوں میں سرّاً مسنون ہے۔

(۹) صحیح مسلم: ج ۱ ص ۱۶۲۔

(۱۰) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۱ ص ۲۳۲۔ نیز دیکھیے نصب الریة: ج ۱ ص ۲۲۸۔

حفیہ اور حنابلہ کا استدلال

پہلی دلیل

حفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، وہ فرماتے ہیں، صلیت خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر و عمرو و عثمان رضی اللہ عنہم، فكانوا یستفتحون بالحمد لله رب العالمین لا یذکرون بسم اللہ الرحمن الرحیم فی اول قراءۃ ولا فی آخرها (۱۱)۔

مسلم ہی میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے، صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر، و عمر، و عثمان رضی اللہ عنہم، فلم اسمع احداً منهم یقر بسم اللہ الرحمن الرحیم (۱۲)۔

نسائی کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں، عن انس، قال: صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر و عمر، و عثمان رضی اللہ عنہم فلم اسمع احداً منهم یجهر بسم اللہ الرحمن الرحیم (۱۳)

مسند احمد کی ایک روایت میں ہے، عن انس قال: صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و خلف ابی بکر و عمرو و عثمان رضی اللہ عنہم و كانوا لا یجھرون بسم اللہ الرحمن الرحیم (۱۴)۔

طحاوی میں روایت کے الفاظ اس طرح ہیں، عن انس، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر و عمر رضی اللہ عنہما كانوا یسرون بسم اللہ الرحمن الرحیم (۱۵)۔

ایسے ہی طبرانی کی ایک روایت ہے، عن انس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسر بسم اللہ الرحمن الرحیم و ابی بکر و عمر رضی اللہ عنہما (۱۶)۔

روایت ایک ہے اور تقریباً متحد المعنی ہے، مگر ساتھ ساتھ اس کے بعض طرق سے مالکیہ کی بھی تردید ہو جاتی ہے، جیسا کہ طحاوی اور طبرانی کی روایت میں قراءت بسم اللہ سرّاً مذکور ہے، جبکہ شوافع کی تردید بالکل ظاہر ہے۔

(۱۱) صحیح مسلم: ج ۱ ص ۱۴۲۔

(۱۲) حوالہ بالا۔

(۱۳) سنن نسائی: ج ۱ ص ۱۳۳۔

(۱۴) مسند احمد: ج ۳ ص ۱۴۹۔

(۱۵) طحاوی: ج ۱ ص ۱۳۹۔

(۱۶) دیکھیے مجمع الزوائد: ج ۱۲ ص ۱۰۸۔

دوسری دلیل

عن ابن عبد اللہ بن مغفل قال: سمعنی ابی وانا فی الصلوٰۃ، اقول بسم اللہ الرحمن الرحیم فقال لی: ای بنی، محدث، ایاک والحدث قال: ولم ارا احداً من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان ابغض الیہ الحدیث فی الاسلام، یعنی منہ، وقال: وقد صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومع ابی بکر ومع عمر، ومع عثمان رضی اللہ عنہم، فلم اسمع احداً منهم یقولها، فلا تقلها اذا انت صلیت فقل: الحمد للہ رب العالمین (۱۶)۔

یہ روایت بھی جہر تسمیہ کے خلاف ہے۔

مخالفین کی مستدل روایات کا جواب

باقی وہ روایتیں جن سے تسمیہ کا جہر ثابت ہوتا ہے وہ سداً نہایت ضعیف اور ناقابل استدلال ہیں، یہی وجہ ہے کہ نہ صرف امام بخاری رحمہ اللہ اور امام مسلم رحمہ اللہ نے ان کو ذکر نہیں کیا بلکہ تمام اصحاب صحاح، اصحاب سنن مشہورہ اور اصحاب مساید نے ان کے ذکر سے اعراض کیا ہے، چنانچہ ان کی سندوں میں ایسے ایسے کذاب، ضعیف اور مجہول راوی ہیں کہ شاید ہی روایات میں کہیں ایسے راوی پائے جاتے ہوں، مثال کے طور پر عمرو بن شمر، جابر جعفی، حصین بن مخرق، عمرو بن حفص اور ابو صلت ہروی جیسے لوگ جہر بالتسمیہ کے راوی ہیں۔

امام دارقطنی جب مصر تشریف لے گئے تو بعض حضرات نے ان سے یہ درخواست کی کہ جہر بالتسمیہ کے سلسلہ میں آپ ایک رسالہ تصنیف فرمائیں، چنانچہ امام دارقطنی نے ان کے درخواست پر جہر بالتسمیہ کو ثابت کرنے کے لیے ایک رسالہ تصنیف فرمایا، تو ایک مالکی عالم نے دارقطنی کو قسم دیکر پوچھا کہ اگر کوئی صحیح روایت آپ نے اس رسالہ میں جہر بالتسمیہ کو ثابت کرنے کے لیے نقل کی ہے تو وہ آپ مجھے بتلائیں، دارقطنی نے جواب دیا، ”کل ما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الجہر فلیس بصحیح“۔

اس سے معلوم ہوا کہ جہر پر دلالت کرنے والی تمام روایات ضعیف اور ناقابل استدلال ہیں، جس کا اعتراف خود دارقطنی کر رہے ہیں۔

اور اگر بالفرض ان کو صحیح بھی مان لیا جائے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جہر یا تعلیم کیا ہے، یا وہ جہر لیسیر تھا بعض قریب کے آدمیوں نے اس کو سنا جہر متعارف نہ تھا، جیسا کہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھی ظہر کی نماز میں فاتحہ کے بعد ایک یا دو آیتیں جہراً پڑھ لیا کرتے تھے۔ اور یا پھر یہ کہا جائے گا کہ ابتداء میں جہراً رواج تھا بعد میں اس کو ترک کر دیا گیا، (۱۸) چنانچہ اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس کو امام ابو داؤد نے مراسیل میں نقل کی ہے، عن سعید بن جبیر قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجہر بيسم اللہ الرحمن الرحيم بمكة، قال: وكان اهل مكة يدعون مسليمة الرحمن، فقالوا: ان محمداً يدعو الى الہ اليمامة فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخفاها فما جہر بها حتى مات (۱۹)۔

اس سے معلوم ہوا کہ جہراً واقعہ ابتدائے اسلام کا تھا اور بعد میں اس کو منسوخ کر دیا گیا۔



❁ وعن ❁ وائل بن حجر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المنضوب علیہم ولا الضالین فقال آمین مذہباً صوتہ رواہ الترمذی وأبو داؤد والدارمی وابن ماجہ (۱۹*)

”حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم کو سنا کہ آپ نے (نماز میں) ”غیر المنضوب علیہم ولا الضالین“ پڑھا اور پھر دراز آواز سے آمین کہی۔“

آمین، اسم فعل ہے اور اس کے معنی ”استجب دعائنا“ یا ”لیکن کذا لک“ کے ہیں۔

مسئلہ آمین بالجہر

اس پر اتفاق ہے کہ یہ نہ تو سورۃ فاتحہ کا جز ہے اور نہ ہی قرآن مجید کا جز ہے، نیز اس میں بھی نزاع نہیں ہے کہ آمین کہنا امام، مقتدی اور مفرد ہر ایک کے لیے مستحب ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آمین جہراً کہی جائے یا سرا۔

چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ قول قدیم میں، امام اسحاق اور داؤد ظاہری جہر کے افضل اور اولیٰ ہونے کے

(۱۸) اس تمام تفصیل کے لیے دیکھیے التعلیق السبع: ج ۱ ص ۳۳۲-۳۳۳۔

(۱۹) مراسیل لبی داؤد: ص ۶۔ باب ماجاء فی الجہر بيسم اللہ الرحمن الرحيم۔

(۲۰) الحدیث الخرجہ الترمذی (ج ۱ ص ۵۶) فی ابواب الصلوة، باب ماجاء فی التامین، و ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۳۳-۱۳۵) فی کتاب الصلوة، باب ما یجہر بہ، و ابن ماجہ (ص ۶۱) فی ابواب اقامة الصلوات والسنة فیہا، باب الجہر بامین، والدارمی (ج ۱ ص ۲۱۵) فی کتاب الصلوة، باب ما یجہر بہ بالتامین۔

قائل ہیں۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ، ایک قول میں امام مالک رحمہ اللہ اور قول جدید میں امام شافعی رحمہ اللہ اختفاء کو افضل کہتے ہیں (۲۰)۔

مدار اختلاف

اختلاف کا مدار حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، جس میں ”مدبہاصوتہ“ اور ”یرفع صوتہ بامین“ کے الفاظ منقول ہیں (۲۱) اور بعض طرق میں ”اخفی بہاصوتہ“ (۲۲) اور ”خفص بہاصوتہ“ (۲۳) بھی وارد ہے ”مدبہاصوتہ“ اور ”رفع بہاصوتہ“ سے حضرات شوافع استدلال کرتے ہیں، ”اخفی بہاصوتہ“ اور ”خفص بہاصوتہ“ کے الفاظ سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں۔

البتہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے آمین بالجمر کے لیے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین۔

چنانچہ اس پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ”باب جهر الماموم بالتامین“ کا ترجمہ قائم کیا ہے (۲۴) وجہ استدلال یوں ہے کہ جب قول کو مطلق ذکر کیا جائے تو وہ جہر پر محمول ہوتا ہے اور اگر اس سے اختفاء اور حدیث نفس مراد ہو تو اسی کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے، چونکہ حدیث میں ”فقولوا آمین“ مطلق ہے اس میں اختفاء وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے اس لیے اس کو جہر پر محمول کیا جائے گا (۲۵)۔

لیکن اس مسئلہ میں حنفیہ کا موقف بہت مضبوط ہے، چونکہ آمین دعا ہے اور دعا میں بالاتفاق اختفاء مستحب ہے، چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عطاءؓ کا قول نقل کیا ہے، ”امین دعاء“ (۲۶) نیز قرآن مجید میں حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون علیہما السلام کا ذکر کیا گیا ہے اور فرمایا گیا ہے ”فَدَا جِئْتُ

(۲۰) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۱ ص ۲۶۶۔

(۲۱) سنن الدارقطنی: ج ۱ ص ۳۳۳۔

(۲۲) حوالہ بالا۔

(۲۳) ترمذی: ج ۱ ص ۵۸۔

(۲۴) صحیح بخاری: ج ۱ ص ۱۰۸۔

(۲۵) دیکھیے فتح الباری: ج ۱۲ ص ۲۶۶-۲۶۶۔

(۲۶) صحیح بخاری: ج ۱ ص ۱۰۶۔

ذَعُونَكُمْ“ یہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام دعا کرنے والے تھے اور حضرت ہارون علیہ السلام آمین کہنے والے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید میں بھی آمین کو دعا فرمایا گیا ہے اور دعا کے متعلق قرآن مجید میں ہے ” اَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً“ انحاء بالدعاء کا حکم دیا گیا ہے، اس لیے کم از کم استحباب انحاء ضرور ثابت ہوگا۔ ایسے ہی قرآن مجید میں حق سبحانہ و تعالیٰ نے حضرت زکریا علیہ السلام کے انحاء و عاء کو پسندیدگی کے عنوان سے ذکر فرمایا ہے، ” اِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا“۔

ایسے ہی قرآن مجید کی آیت ”وَيَذْعُونَ غَابًا وَرَهْبًا وَاكُنُوا لَنَا خَاشِعِينَ“ کے معنی ہیں ”خاشعین اصواتہم فی الدعاء“ جیسا کہ ایک دوسری جگہ میں ارشاد ہے، ”وَوَخَّشَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا“۔

اسی طرح حدیث میں ہے، حضرت ابی بن کعب نے نقل کیا ہے، قال المسلمون یا رسول اللہ اقرب ربنا فنناجیہ ام بعید فننادیہ ”فانزل اللہ عزوجل وَاِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ“۔ اسی طرح قرآن مجید کی آیت ہے، ”وَاِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَاخْفَى“۔ قرآن مجید کی یہ تمام آیات اولویت انحاء اور استحباب میر پر دلالت کرتی ہیں۔

اسی طرح حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں، ”کنامع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسمعهم یرفعون اصواتہم، فقال: یا ایہا الناس انکم لاتدعون اصم ولا غائبًا“۔ ایسے ہی حضرت سعد بن مالک رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: خیر الذکر الخفی وخیر الرزق ما یکفی“۔

نیز حضرت حسن رحمہ اللہ کا قول ہے، ”بین دعوة السر ودعوة العلانية سبعون ضعفًا“۔ قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جس قدر اوب اور ^{لعظیم} انحاء صوت میں ہے اتنی رفع صوت میں نہیں۔ ایسے ہی اخلاص کی زیادتی بھی انحاء میں ہے، رفع صوت میں ریاء کا اندیشہ رہتا ہے۔ نیز تضرع، خشوع اور جمعیت قلب بھی انحاء کے اندر پائی جاتی ہے، رفع صوت کے اندر نہیں، اس لیے انحاء کو ترجیح ہوگی۔ (۳۶*)

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت کا جواب

اول تو اس میں شدید اختلاف ہے، کس ”رفع بہا صوتہ“ ہے تو کس ”خفض بہا صوتہ“ ہے

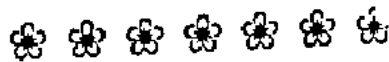
، اس لیے اس سے رفع صوت پر استدلال درست نہیں ہوگا۔
 نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ”مدبھا صوتہ“ کی روایت اصل ہے اور راوی نے اس کا مطلب رفع صوت سمجھا تو اس نے ”رفع بہا صوتہ“ نقل کر دیا حالانکہ مد صوت بغیر رفع صوت آمین کی مد کی درازی سے بھی ہو سکتی ہے جو جہر اور انشاء دونوں میں برابر موجود ہے۔

امام بخاری کے استدلال کا جواب

امام بخاری رحمہ اللہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اول تو قول کے متعلق یہ کہنا کہ وہ علی الاطلاق جہر کے ساتھ مخصوص ہے دعویٰ بلا دلیل ہے، چنانچہ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قول علی الاطلاق جہر اور انشاء دونوں کو شامل ہوتا ہے، لہذا اس کو جہر کے ساتھ خاص کرنا اور اس پر محمول کرنا محکم محض ہے، جو کسی طرح بھی جائز نہیں (۲۷)۔

نیز سنن نسائی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں، ”اذا قال: الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین، فقولوا آمین فان الملائكة تقول آمین وان الامام يقول آمین (۲۸)۔
 یہاں یہ فرمایا گیا ہے کہ امام بھی آمین کہتا ہے، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ امام آمین سر آگتا ہے، کیونکہ اگر امام کو جہراً آمین کہنا ہوتا تو پھر ”وان الامام يقول آمین“ کہنے کی ضرورت نہیں رہتی، اس لیے کہ اس صورت میں مقتدی خود سنتے۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس حدیث میں اصل مقصود تائین کی فضیلت بیان کرنا ہے، جہر اور انشاء کے مسئلہ سے تعرض مقصود نہیں، چونکہ اخیر میں فرمایا گیا ہے، ”فانه من وافق قوله قول الملائكة غفر له ماتقدم من ذنب“ اس لیے اس سے اولویت جہر ثابت کرنا یوں بھی بے محل ہے۔



(۲۷) دیکھیے عمدۃ القاری: ج ۱۶ ص ۵۲۔

(۲۸) نسائی: ج ۱ ص ۱۴۷۔

﴿ وعن عائشة قالت إن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بسورة الأعراف فرقها في ركعتين رواه النسائي ﴾ (۲۸*)

” حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آقائے نادر صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب کی نماز میں سورہ اعراف (اس طرح) پڑھی کہ اسے دونوں رکعتوں میں تقسیم کر دیا۔“

نماز مغرب میں قصار مفصل افضل ہے

مغرب میں بالاتفاق قصار مفصل اولیٰ اور مستحب ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو نماز کے متعلق ہدایت دیتے ہوئے یہ لکھا ”ان اقرافی المغرب بقصار المفصل“ (۲۹)۔

اسی طرح روایات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالعموم چھوٹی سورتیں مغرب کی نماز میں تلاوت فرمایا کرتے تھے، چنانچہ طحاوی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں، ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرافی المغرب بقصار المفصل“ (۳۰)۔ ایسے ہی طحاوی ہی میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرافی المغرب بالثین والزیتون“ (۳۱)۔

اور ابن ماجہ نے بسند صحیح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت نقل کی ہے، ”قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقرافی المغرب قل یا ایہا الکافرون وقل هو اللہ احد“ (۳۲)۔ نیز علامہ عینی رحمہ اللہ نے یہی عمل حضرت ابو بکر صدیق (۳۳)، حضرت عمر فاروق (۳۴)، حضرت عبداللہ

(۲۸*) الحدیث اخر جہ النسائی (ج ۱ ص ۱۵۳) فی کتاب الافتتاح، باب القراءة فی المغرب بالمص۔

(۲۹) بڑی روایت یوں ہے، عن الحسن وغيرہ قال: کتب عمر الی اسی موسیٰ ان اقرافی المغرب بقصار المفصل، وفی العشاء بوسط المفصل، وفی الصبح بطوال المفصل، مصنف عبدالرزاق: ج ۱۲ ص ۱۰۳۔ باب ما یقرافی الصلوة۔

(۳۰) طحاوی: ج ۱ ص ۱۳۶۔

(۳۱) توالہ بالا۔

(۳۲) ابن ماجہ: ص ۶۰۔

(۳۳) چنانچہ مصنف عبدالرزاق: ج ۱۲ ص ۱۰۹۔ میں حضرت ابو عبداللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت ہے، انہ صلی وراہی بکر الصدیق المغرب، فقرافی الرکعتین الاولین بام القرآن و سورتین من قصار المفصل۔

(۳۴) مصنف ابن ابی شیبہ: ج ۱ ص ۲۵۸ میں ہے، عن عمرو بن میمون قال: صلی بنا عمر صلوة المغرب فقرافی الرکعة الاولى بالثین والزیتون وفی الرکعة الثانية الم تر کیف فعل وک باصحاب الفیل ولا یلا ف قریش۔

بن مسعود (۲۵)، حضرت عبداللہ بن عباس (۳۶) اور حضرت عمران بن حصین (۳۷) رضوان اللہ علیہم اجمعین کا نقل کیا ہے (۲۸)۔

اسی طرح حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، ”انہم كانوا يصلون المغرب ثم ينتضلون“ (۳۹)۔ اس روایت سے بھی تخفیف قراءت فی صلوة المغرب کا پتہ چلتا ہے۔ اس لیے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت کو میانِ جواز پر حمل کیا جائے گا، یا ممکن ہے کہ سورہ اعراف کی کچھ آیات پہلی رکعت میں اور کچھ دوسری رکعت میں پڑھی ہوں اور پوری سورت کا پڑھنا مراد نہ ہو۔



﴿ وعن عُبَيْدِ بْنِ عَامِرٍ قَالَ كُنْتُ أَعُوذُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَائِلَةً فِي السَّفَرِ فَقَالَ لِي يَا عُبَيْدُ أَلَا أَعْلَمُكَ خَيْرَ سُورَتَيْنِ قُرِئَا فَعَلِمَنِي قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ وَقُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ قَالَ فَلَمْ يَزِدْنِي سُرُورًا بِهِمَا جِدًّا فَلَمَّا نَزَلَ اصْلَاحُ الصُّبْحِ صَلَّى بِهِمَا صَلَاةَ الصُّبْحِ لِلنَّاسِ فَلَمَّا فَرَغَ انْتَمَتَ إِلَيَّ فَقَالَ يَا عُبَيْدُ كَيْفَ رَأَيْتَ رَوَاهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ (۳۹) ﴾

”حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ایک سفر میں آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم کی اونٹنی کی مار پکڑے چل رہا تھا کہ آپ نے مجھ سے فرمایا، عقبہ! کیا میں تمہیں دو بہترین سورتیں جو پڑھی

(۲۵) ابوداؤد: ج ۱ ص ۱۱۸ میں ہے، عن ابی عثمان النہدی انہ صلی خلف ابن مسعود المغرب فقر اقبل هو اللہ احد۔

(۳۶) مصنف ابن ابی شیبہ: ج ۱ ص ۲۵۸ میں ہے، عن ابی نوفل بن ابی عقرب عن ابن عباس قال: سمعته یقرء فی المغرب اذا جاء نصر اللہ والفتح۔

(۳۷) مصنف ابن ابی شیبہ: ج ۱ ص ۲۵۸ میں ہے، عن الحسن قال: کان عمران بن حصین یقرء فی المغرب اذا زلزلت الارض والعباديات۔ (۳۸) دیکھیے عمدۃ القاری: ج ۱ ص ۲۵-۲۶۔

(۳۹) دیکھیے طحاوی: ج ۱ ص ۱۳۶۔

(۳۹) الحدیث اخر جہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۰۶) فی کتاب الصلوة، باب فی المعوذتین، والنسائی (ج ۱ ص ۱۵۱) فی کتاب الانتاح، باب القراءۃ فی الصبح بالمعوذتین، واحمد (ج ۳ ص ۱۳۹-۱۵۰-۱۵۳)۔

گئی ہیں (یعنی مجھ پر نازل کی گئی ہیں) نہ بتلاؤں؟ چنانچہ آپ نے مجھے (معوذتین یعنی) ”قل اعوذ برب الفلق“ اور ”قل اعوذ برب الناس“ سکھائیں، عقبہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ان دونوں سورتوں سے زیادہ خوش نہیں دیکھا، پھر جب آپ صبح کی نماز پڑھنے کے لیے اترے تو لوگوں کو نماز میں یہی دونوں سورتیں پڑھائیں، جب آپ نماز سے فارغ ہو گئے تو میری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا عقبہ! تم نے (ان کی فضیلت کو) دیکھا؟“ -

حدیث کا مطلب

اس حدیث میں معوذتین کو خیر سورتیں کہا گیا ہے، یعنی تمام سورتوں سے اس کو بہتر قرار دیا گیا ہے، اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ محض تعوذ کے نقطہ نظر سے ان کو بہتر کہا گیا ہے۔ اور یا یہ حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ کے اعتبار سے ہے، چونکہ یہ سفر میں تھے اوپر سے رات آگئی تھی، شہر لیل سے حفاظت کے لیے کسی بہترین وظیفہ کی ان کو ضرورت تھی، اس مقصد کے لیے یقیناً یہ دونوں سورتیں سہل الحفظ ہونے کے ساتھ ساتھ بہتر تھیں، اس لیے آپ نے یہ ارشاد فرمایا۔



❁ وعن ❁ ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قرأ سبح اسم ربك الأعلى قال سبحان ربي الأعلى رواه أحمد وأبو داود (**۳۹)

”جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”سُبْحِ اسْمِ رَبِّكَ الْأَعْلَى“ یہ آیت تلاوت فرماتے تو (اس حکم کی تعمیل فرماتے ہوئے آپ نوراً) ”سبحان ربی الاعلیٰ“ کہتے۔“

حدیث کا مطلب

غالبہ طور پر شیخ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارے ہاں یہ خارج صلوٰۃ پر محمول ہے، کیونکہ نماز میں ان پڑھ،

**۳۹۱ الحدیث احمدی احمدی مسند، (ح ۱ ص ۲۲۲) ابو داؤد (ح ۱ ص ۱۲۸) کتاب الصلوٰۃ باب الدعاء فی الصلوٰۃ۔

اعلیٰ اور احکام شرع سے ناواقف ہر قسم کے لوگ ہوتے ہیں اس لیے کسی کو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ یہ جملہ بھی قرآن مجید میں شامل ہے۔

نیز اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں اس کو پڑھتے تو راوی ضرور اس کی تصریح کرتے۔

ایسے ہی دوسرے بہت سارے صحابہ جو شب و روز آپ کے ساتھ رہتے تھے اور پانچوں نمازیں آپ کی اقتداء میں پڑھتے تھے، اور آپ کے ایک ایک قول اور عمل کو انہوں نے محفوظ رکھا، تو یقیناً ان سے یہ منقول ہوتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز میں ”سبح اسم ربك الاعلیٰ“ تلاوت فرماتے تو اس کے بعد ”سبحان ربی الاعلیٰ“ پڑھتے، حالانکہ کسی سے بھی دوران نماز یہ منقول نہیں۔

اور اگر ظاہر حدیث کو دیکھتے ہوئے یہ کہا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں اس کو پڑھتے تھے تو اس صورت میں اس کو صلوة نافلہ پر محمول کیا جائے گا (۴۰) کیوں کہ صلوة نافلہ میں اس کی گنجائش ہے، چنانچہ حضرت حدیثہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، جس میں انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صلوة نافلہ کی کیفیت کو بیان کیا ہے۔ ”وما اتی علی آية رحمة الا وقف و سال و ما اتی علی آية عذاب الا وقف و تعود“ (۴۱)۔



(۴۰) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۱ ص ۳۸۵۔

(۴۱) جامع ترمذی: ج ۱ ص ۶۱۔ ”باب ما جاء فی السبیح فی الركوع والسجود“۔

باب الرکوع

الفصل الاول

﴿ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقِيمُوا الرُّكُوعَ
وَالسُّجُودَ فَإِنَّهُ إِنِّي لَأَرَاكُمْ مِنْ بَعْدِي مُتَّفِقِينَ عَلَيْهِ ﴾ (*)

”سرور کائنات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، رکوع اور سجدہ ٹھیک طریقہ سے کیا کرو،
ندا کی قسم میں تمہیں اپنے پیچھے سے بھی دیکھ لیا کرتا ہوں۔“ -
ارکان صلوٰۃ میں سے جس طریقہ سے قیام اور قراءت رکن ہے، اسی طرح رکوع بھی رکن ہے۔
رکوع کے معنی لغتاً انحناء کے ہیں اور قرآن مجید میں ”ارکعوا“ فرمایا گیا ہے، اس لیے امام اعظم
ابوضیفہ رحمۃ اللہ علیہ نفس رکوع کو یعنی انحناء کو بقدر سبیحہ واحدہ فرض کہتے ہیں اور تعدیل رکوع کو واجب،
چونکہ اس کا ثبوت اخبار آحاد سے ہے جو ظنی الثبوت ہیں اس لیے ان سے صرف وجوب ہی ثابت ہو سکتا ہے۔
بعض حضرات نے رکوع کو اس امت کی خصوصیات میں شمار کیا ہے، گذشتہ امتوں کی نمازوں میں
رکوع مشروع نہیں تھا، باقی حضرت مریم علیہا السلام کے متعلق قرآن مجید میں جو یہ فرمایا گیا ہے، ”وارکعی
مع الراکعین“ تو اس کے معنی ہیں ”صلی مع المصلین“ -

(*) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱ ص ۱۰۲) فی کتاب الاذان، باب الخشوع فی الصلوٰۃ، و مسلم (ج ۱ ص ۱۸۰) فی کتاب الصلوٰۃ، باب الامر
نصیر الصلوٰۃ و انما ہا و الخشوع فیہا، و النسائی (ج ۱ ص ۱۶۱) فی کتاب الافتاح، باب الامر باتمام الرکوع۔

تکرار سجدہ کی حکمت

سجدہ میں تکرار ہے رکوع میں نہیں، اس کی حکمت بعض علماء نے یہ بیان کی ہے کہ رکوع چونکہ سجدہ کے لیے وسیلہ اور تمہید ہے، جس میں انتہائی درجہ کا خضوع اور تذلل پایا جاتا ہے اور اقریبیت رب چونکہ مقصود ذاتی ہے سجدہ اس کے لیے متکفل ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے، ”اقریب ما یکون العبد من ربه وهو ساجد“ (۱)۔ اس وجہ سے سجدہ میں تکرار مناسب ہے، نہ رکوع میں۔

بعض نے کہا کہ تکرار سجدہ میں اس آیت ”مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى“ (۲) کی طرف اشارہ ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب مصلی سجدہ اولیٰ میں زمین پر سر رکھتا ہے تو گویا وہ بزبانِ حال یہ کہتا ہے ”منہا خلقتی“ سجدہ ثانیہ سے جب سر اٹھاتا ہے تو کہتا ہے، ”ومنہا تخرجنی تارۃً أُخری“۔

اور بعض حضرات نے تکرار سجدہ کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو یہ حکم دیا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کرو تو جب انھوں نے سجدہ کیا اور سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد دیکھا کہ ابلیس لعین نے سجدہ نہیں کیا تو اللہ تعالیٰ کا شکر بجالاتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو سجدہ کرنے کی توفیق عطا فرمائی دوبارہ سجدہ میں گر پڑے، یہیں سے تکرار سجدہ مشروع ہوا اور بنی آدم کے لیے بھی ہر رکعت میں دو سجدے ضروری قرار دیے گئے۔

لیکن ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ اظہر یہی کہ تکرار سجدہ کا حکم امرِ تعبدی ہے (۳)۔



﴿ وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرُّكُوعِ قَالَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ مِثْلَ السَّمَوَاتِ وَمِثْلَ الْأَرْضِ وَمِثْلَ مَا شِئْتَ مِنْ شَيْءٍ بَعْدَ أَهْلِ الثَّنَاءِ وَالْمَجْدِ أَحَقُّ مَا قَالَ الْعَبْدُ وَكَلَّمْنَا لَكَ عَبْدًا اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ وَلَا

(۱) صحیح مسلم: ج ۱/۱۹۱۱۔ ”باب ما یقال فی الرکوع والسجود“۔

(۲) سورۃ طہ: ۵۵۔

(۳) اس تمام تفصیل کے لیے دیکھیے مرقاۃ: ج ۱۲ ص ۳۰۸۔

”مُعْطِي لِمَا مَنَعْتَ وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۳*)“

”حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع سے سر اٹھاتے تو یہ کہتے تھے ، ”اے اللہ اور اے ہمارے پروردگار! تیرے ہی لیے تمام تعریف ہے آسمانوں کی گنجائش کے بقدر، زمین کی وسعت کے بقدر اور اس چیز کے بگھرنے کے بقدر جس کو تو آسمانوں اور زمین کے بعد پیدا کرنا چاہیے ، اے ہر قسم کی تعریف اور بزرگی کے مستحق تیری ذات اس تعریف سے بالاتر ہے جو بندہ کرتا ہے ، ہم سب تیرے ہی بندے ہیں ، اے اللہ! تو نے جو چیز عطا فرمادی ہے اس کو کوئی روکنے والا نہیں اور جس چیز کو تو نے دینے سے روک دیا اس کو کوئی دینے والا نہیں اور دو لٹمنڈ کو اس کی دو لٹمنڈی تیرے عذاب سے کوئی نفع نہیں دیتی (یعنی عذاب سے نہیں بچا سکتی)“ ۔

الجد

”جد“ (فتح الجیم) کے کئی معنی آتے ہیں۔

- ① ایک معنی عظمت کے ہیں ، اس وقت مطلب یہ ہوگا ، لا یمنع عظمة الرجل عذابک عنہ۔
- ② حظ کے معنی میں بھی آتا ہے ، اس وقت معنی یہ ہوگے ، لا ینفع الرجل حظه بدل طاعتک۔
- ③ اسی طرح ”جد“ کے معنی غنی کے بھی ہیں ، اس وقت مطلب یہ ہوگا ، لا ینفع الغنی من

عذابک غناء۔

④ ایسے ہی ”جد“ کے معنی ابوالاب کے بھی آتے ہیں اس وقت مطلب ہوگا ، لا ینفع ذال النسب

الشریف نسبہ منک ای من مواخذتک۔

اور بعض نے اس صورت میں یہ معنی بیان کیے ہیں ، لا یتوصل احد الی ثواب اللہ تعالیٰ فی الاخرة

بالنسب۔

اور بعض حضرات نے اس کو ”جد“ بالکسر پڑھا ہے اور اس کے معنی ہیں کوشش کے ، اس

صورت میں مطلب یہ ہوگا ، ”لا ینفع الرجل مجرد جدہ و جہدہ وانما ینفعہ التوفیق والقبول منک بعملہ“ (۳)۔

(۳) الحدیث اخرجه مسلم (ج ۱ ص ۱۹۰) فی کتاب الصلوة باب ما یقول اذا رفع راسه من الركوع ، و ابو داود (ج ۱ ص ۱۲۳) فی کتاب الصلوة ، باب ما یقول اذا رفع راسه من الركوع ، والنسائی (ج ۱ ص ۱۶۳) فی کتاب الافتتاح ، باب ما یقول فی قیامہ ذلک۔

(۴) رکعہ مرقاة: ج ۱۲ ص ۳۱۳۔

الفصل الثانی

﴿ وَعَنْ عَوْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَكَعَ أَحَدُكُمْ فَقَالَ فِي رُكُوعِهِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَقَدْ تَمَّ رُكُوعُهُ وَذَلِكَ أَذْنَاهُ وَإِذَا سَجَدَ فَقَالَ فِي سُجُودِهِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَقَدْ تَمَّ سُجُودُهُ وَذَلِكَ أَذْنَاهُ رَوَاهُ الْإِمْرِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَابْنُ مَاجَةَ وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ لَيْسَ إِسْنَادُهُ بِمُتَّصِلٍ لِأَنَّ عَوْنًا لَمْ يَلْقَ ابْنَ مَسْعُودٍ (۳۴) ﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، جب تم میں سے کوئی شخص رکوع کرے اور رکوع میں تین مرتبہ ”سبحان ربی العظیم“ کہے تو اس کا رکوع پورا ہو گیا اور یہ ادنیٰ درجہ ہے، اور جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے اور سجدے میں تین مرتبہ ”سبحان ربی الاعلیٰ“ کہے تو اس کا سجدہ پورا ہو گیا اور یہ ادنیٰ درجہ ہے۔“

تسبیحات رکوع و سجود کے درجات

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے الکوکب الدرئی میں تسبیحات رکوع اور سجود کے تین درجات بیان کیے ہیں۔

① تمام بدایت ② تمام کفایت ③ تمام نہایت۔

تمام بدایت یہ ہے کہ ایک ایک مرتبہ سبحان ربی العظیم اور سبحان ربی الاعلیٰ کہا جائے۔

تمام کفایت یہ ہے کہ تین تین مرتبہ کہا جائے، اور تمام نہایت یہ ہے کہ سات سات مرتبہ کہا جائے (۵)۔

(۳۴) الحدیث أخرجه الترمذی (ج ۱، ص ۶۰) فی ابواب الصلوة، باب ماجاء فی التسبیح فی الركوع والسجود، و ابو داود (ج ۱، ص ۱۲۹) فی

کتاب الصلوة، باب مقدار الركوع والسجود، و ابن ماجه (ص ۶۳) فی ابواب اقامة الصلوات والسنة فیها، باب التسبیح فی الركوع والسجود۔

(۵) دیکھیے الکوکب الدرئی: ج ۱، ص ۲۶۳۔

باب السجود وفضلہ

الفصل الاول

﴿عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرْتُ أَنْ أَسْجُدَ عَلَى سَبْعَةِ أَعْظُمٍ عَلَى الْجَبْهَةِ وَالْيَدَيْنِ وَالرُّكْبَتَيْنِ وَأَطْرَافِ الْقَدَمَيْنِ وَلَا نَكَفَتَ الثِّيَابَ وَلَا الشَّعْرَ مَتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۵*)﴾

”رحمت دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھے (جسم کی) سات ہڈیوں یعنی پیشانی، دونوں ہاتھ، گھٹنے اور دونوں پیروں کے پنجوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور یہ ممنوع ہے کہ ہم کپڑوں اور بالوں کو سمیٹیں“۔
 سجود رکوع کی طرح رکن ہے اور قرآن مجید میں یہاں بھی ”وَاسْجُدُوا“ کا حکم وارد ہے۔
 سجدہ کے معنی ”وضع الوجه على الارض بما لا سخرية فيه“ کے ہیں، اس لیے اس حکم سے وہ صورتیں خارج ہیں جو تمسخر اور استنزاء پر دلالت کرتی ہیں مثلاً وضع الذقن یا وضع الخد اس لیے ایسا کرنا نہ صرف یہ کہ ناکافی ہے بلکہ فساد صلوة کا باعث ہے۔

(۵) الحدیث اخرجه البخاری (ج ۱، ص ۱۱۲) فی کتاب الاذان، باب السجود على الانف، ومسلم (ج ۱، ص ۱۹۳) فی کتاب الصلوة، باب اعضاء السجود والنهي عن كف الشعر والثوب وعقوص الراس في الصلوة، والترمذی (ج ۱، ص ۶۲) فی ابواب الصلوة، باب ماجاء في السجود على سبعة اعضاء، و ابو داود (ج ۱، ص ۱۲۹) فی کتاب الصلوة، باب اعضاء السجود، والنسائی (ج ۱، ص ۱۶۵) فی کتاب الانتاح، باب على كم سجود (ص ۱۶۵-۱۶۶) باب السجود على الانف و (ص ۱۶۶) باب السجود على اليدين و باب السجود على الركبتين، وابن ماجه (ص ۶۳) في باب اقامة الصلوة والسنة فيها، باب السجود، واحمد (ج ۱، ص ۲۴۹، ۲۸۰، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۲، ۳۰۵)۔

سجدہ میں پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک پر اقتصار کا حکم اور اختلاف فقہاء

اس پر اتفاق ہے کہ سجدہ سات اعضاء سے ادا ہوتا ہے، نیز اس پر بھی تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ سجدہ میں پیشانی اور ناک دونوں کو رکھنا مسنون ہے، البتہ ان دونوں میں سے کسی ایک پر اقتصار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک وضع الجبهة والانف دونوں واجب اور ضروری ہیں کسی ایک پر اقتصار جائز نہیں، بلکہ ان کے نزدیک اعضاء سبعة کا وضع بھی ضروری ہے۔ (۶)

ان کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی اسی روایت کے ظاہر سے ہے۔

امام مالک، صاحبین اور امام شافعی کے ایک قول کے مطابق اقتصار علی الجبهة تو جائز ہے لیکن اقتصار علی الانف جائز نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

ان کا استدلال حضرت رفاعؓ کی حدیث سے ہے، جس میں ”فلیمكن جبہته علی الارض“ فرمایا گیا ہے وہاں صرف جبہ کا ذکر ہے باقی اعضاء مذکور نہیں، اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی اسی حدیث میں ”ولانکفت الثياب ولا الشعر“ کا عطف ”اسجد علی سبعة اعظم“ پر ہے اور یہ دونوں ”امرت“ کے ماتحت ہے، تو ”لانکفت“ کا حکم بالاتفاق واجب اور فرض نہیں تو سجد علی سبعة اعظم کو فرض نہیں کہا جائے گا (۷)۔

جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”وضع الجبهة والانف“ میں سے ایک لا علی التعیین سے فرض ادا ہو جائے گا، دونوں کا وضع ساتھ ساتھ فرض نہیں ہے، یہ دوسری بات ہے کہ اقتصار علی الانف بلاعذر مکروہ تحریمی ہے اور اقتصار علی الجبهة بلاعذر مکروہ تحریمی ہے باقی وضع الیدین والرکبتین حنیفہ کے نزدیک سنت ہے اور وضع قدمین کے بارے میں تین روایات متقول ہیں۔

① فرضیة وضعهما، ② وضع احدهما، ③ عدم الفرضیة (۸)۔

بہر حال یہ یاد رکھیے کہ وضع قدمین کی ضرورت اس لیے ہے کہ رفع قدمین میں استبراء اور تلاءب کی شکل پائی جاتی ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں ”واسجدوا“ سجدہ کا حکم وارد ہے اور سجدہ کہتے ہیں

(۶) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ج ۱۲ ص ۲۲-۲۲۔

(۷) دیکھیے التعلیق الصبیح: ج ۱۱ ص ۳۹۱۔

(۸) دیکھیے معارف السنن: ج ۱۳ ص ۲۳۔

وضع الجبہ علی الارض بما لاسخریۃ فیہ“ اور سجدہ کا یہ مفہوم وضع الجبہ سے بھی ادا ہو جاتا ہے اور ایسے ہی وضع الانف سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔

اسی طرح انف اور جبہ دونوں چونکہ متصل ہیں اس لیے انف کا وضع مثل وضع جبہ ہوتا ہے۔

نیز عرف میں بھی خواہ وضع انف ہو یا وضع جبہ ہو دونوں پر سجدہ کا اطلاق ہوتا ہے۔

لیکن امام صاحب سے صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور یہی مفتی بہ قول ہے کہ اقتصار علی الجبہ تو جائز ہے لیکن اقتصار علی الانف جائز نہیں (۹)۔



﴿ وعن أنس قال قال رسول الله ﷺ إعتدلوا في السجود ولا يبسط أحدكم ذراعيه أنيساط الكلب متفق عليه (۹) ﴾

ذراعیه أنیساط الکلب متفق علیہ (۹) *

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سجدہ میں اعتدال سے رہو، اور اپنے دونوں ہاتھوں کو کتے کی طرح مت پھیلاؤ“۔

اعتدال فی السجود سے مراد یہ ہے کہ سجدہ میں پشت کو ہموار رکھا جائے، کفین کو زمین پر رکھا جائے، مرفقین کو زمین سے اونچا کیا جائے اور بطن کو فخذین سے جدا رکھا جائے (۱۰)۔



(۹) دیکھیے درمختار: ج ۱ ص ۳۶۸۔

(۱۰) العلیہ الآخر جہ البخاری (ج ۱ ص ۱۱۳) فی کتاب الاذان، باب لا یفتش ذراعیه فی السجود، و مسلم (ج ۱ ص ۱۹۳) فی کتاب الصلوٰۃ،

باب الاعتدال فی السجود و وضع الکفین علی الارض و وضع المرفقین عن الجنبین و رفع البطن عن الفخذین فی السجود، و الترمذی (ج ۱ ص ۶۳)

فی ابواب الصلوٰۃ، باب ما جاء فی الاعتدال فی السجود، و ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۲۰) فی کتاب الصلوٰۃ، باب صفة السجود، و النسائی (ج ۱ ص ۱۶۶)

فی کتاب الافتتاح، باب الاعتدال فی السجود، و ابن ماجہ (ص ۶۳) فی ابواب اقامة الصلوات و السنة فیہا، باب الاعتدال فی السجود، و احمد (ج ۳ ص ۲۴۹)۔

(۱۱) دیکھیے شرح الطیبی: ج ۲ ص ۳۳۸۔

الفصل الثانی

﴿ وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير ولا يضع يديه قبل ركبتيه رواه أبو داود والنسائي والدارمي قال أبو سليمان الخطابي حديث وائل بن حجر أثبت من هذا وقيل هذا منسوخ (۱۰*)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے تو اونٹ کے بیٹھنے کی طرح نہ بیٹھے، بلکہ اسے چاہیے کہ گھٹنوں سے پہلے اپنے دونوں ہاتھ زمین پر رکھے۔“

انتقال الی السجود کے وقت وضع رکبتین پہلے ہونا چاہیے یا وضع یدین؟

جمہور کے نزدیک انتقال الی السجود کے وقت وضع رکبتین قبل الیدین مسنون اور مستحب ہے۔
امام مالک اور امام اوزاعی کے نزدیک وضع الیدین قبل رکبتین مستحب ہے (۱۱)۔
جمہور کا استدلال حضرت وائل بن حجر کی روایت سے ہے جو اسی باب کی فصل ثانی کی پہلی روایت ہے، قال روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا سجد وضع رکبتيه قبل يديه و اذا نهض رفع يديه قبل رکبتيه۔

ایسے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں، کنا نضع الیدین قبل رکبتین فامرنا ان نضع رکبتین قبل الیدین (۱۲)۔

امام مالک اور امام اوزاعی کا استدلال حضرت ابو ہریرہ کی زیر بحث روایت سے ہے۔
جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو سند کے لحاظ سے وائل بن حجر کی روایت زیادہ

(۱۰*) الحدیث اخرجه ابو داود (ج ۱ ص ۱۲۲) فی کتاب الصلوٰۃ باب کیف يضع يديه قبل ركبتيه والنسائي (ج ۱ ص ۱۶۵) فی کتاب الانتاح باب اول ما يصل الى الارض من الانسان في سجوده والدارمي (ج ۱ ص ۲۳۶) فی کتاب الصلوٰۃ باب اول ما يقع من الانسان على الارض اذا اراد ان يسجد والترمذی (ج ۱ ص ۶۱) فی ابواب الصلوٰۃ باب آخر منه واحمد (ج ۲ ص ۳۸۱)۔

(۱۱) دیکھیے شرح الطیبی: ج ۱۲ ص ۲۳۶۔

(۱۲) دیکھیے التعلیق الحسن علی آثار السنن: ص ۱۳۶۔

قوی ہے جیسا کہ مشکوٰۃ میں خطابی کا قول، ”قال ابو سلیمان الخطابی حدیث وائل بن حجر اثبت من هذا“ مذکور ہے۔

دوسرا جواب ابن خزیمہ نے دیا ہے کہ حدیث ابی ہریرۃ منسوخ ہے اور سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت ناخ ہے۔

تیسرا جواب علامہ ابن قیمؒ نے دیا ہے کہ دراصل حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت میں قلب ہوا ہے، ”ولیضع یدیه قبل رکبتيہ“ کے بجائے دراصل روایت میں ”ولیضع رکبتيہ قبل یدیه“ تھا چنانچہ حدیث کا اول جز ”فلا یرک کما یرک البعیر“ خود اس پر دال ہے، بروک بعیر سے منع کیا جا رہا ہے اور پھر اسی کا حکم دیا جا رہا ہے یہ کیونکر ممکن ہے، بروک بعیر کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ وضع یدین پہلے کرتا ہے اور وضع رکبتین بعد میں، جب اس سے منع کیا گیا تو یقیناً ”ولیضع یدیه قبل رکبتيہ“ کے بجائے ”ولیضع رکبتيہ قبل یدیه“ اصل حکم ہونا چاہیے، چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے خود حضرت ابو ہریرۃؓ کی ایک روایت نقل کی ہے، ”عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال اذا سجد احدکم فلیبدأ برکبتيہ قبل یدیه ولا یرک کبروک الفحل“ اس روایت سے یہ بات یقین ہو جاتی ہے کہ مشکوٰۃ کی روایت میں یقیناً قلب ہوا ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ بعیر کے رکبتین یدین میں ہوتے ہیں، لہذا منہی عنہ وضع رکبتین قبل البدین ہی ہے اور پھر ”ولیضع یدیه قبل رکبتيہ“ کا حکم دیا گیا ہے۔

لیکن اول تو یہ تو جہر اہل لغت کی تائید سے محروم ہے اور پھر طحاوی کی روایت کے بعد تو اس کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی (۱۲)۔



باب التشهد

الفصل الاول

﴿ عن ابن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قعد في التشهد وضع يده اليسرى على ركبته اليسرى ووضع يده اليمنى على ركبته اليمنى وعقد ثلاثة وخمسين وأشار بالسبابة ، وفي روايته كان إذا جلس في الصلاة وضع يده على ركبته ورفع إصبعه اليمنى التي تلي الأبهام يدعو بها وبده اليسرى على ركبته باسطها عليها رواه مسلم (۱۳*)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تشهد میں بیٹھتے تو اپنا بائیں ہاتھ اپنے بائیں گھٹنے پر رکھتے اور اپنا داہنا ہاتھ اپنے دائیں گھٹنے پر رکھتے تھے اور (داہنا ہاتھ) مثل عدد ترین کے بند کر کے شہادت کی انگلی سے اشارہ فرماتے تھے ، اور ایک روایت میں ہے کہ جب آپ نماز میں بیٹھتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھ لیتے تھے اور دائیں ہاتھ کی اس انگلی کو جو انگوٹھے کے قریب ہے ، اٹھاتے اور اس کے ساتھ دعا مانگتے ، اور بائیں ہاتھ اپنے زانو پر کھلا ہوا رکھتے “ ۔

وعقد ثلاثة وخمسين وأشار بالسبابة

”ثلاثة وخمسين“ کی صورت یہ ہے کہ خصر، بصر اور وسطی تینوں کو ضم کیا جائے سببہ کو دراز کیا

(۱۳۴) الحدیث اخرجه مسلم (ج ۱ ص ۲۱۶) فی کتاب المساجد ومواضع الصلوة، باب صفة الجلوس فی الصلوة وکیفیتہ وضع الیدین علی علی الفخذین، والترمذی (ج ۱ ص ۶۵) فی ابواب الصلوة، باب ما جاء فی الاشارة، وابدود (ج ۱ ص ۱۳۲) فی کتاب الصلوة، باب الاشارة فی التشهد، والنسائی (ج ۱ ص ۱۶۳) فی کتاب الافتاح، باب موضع البصر فی التشهد، والمؤطا (ص ۶۰ - ۶۱) فی کتاب الصلوة، باب العمل فی الجلوس فی الصلوة، واحمد (ج ۲ ص ۶۵)۔

جائے اور ابہام کو سببہ کی جڑ سے ملا دیا جائے ، یہ عقد کی ایک صورت ہے ۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خصر ، بنصر اور وسطی کو ضم کیا جائے اور سببہ کو دراز کیا جائے اور ابہام کو وسطی مقبوضہ سے ملایا جائے ۔

اور تیسری صورت عقد کی یہ ہے کہ خصر اور بنصر کو قبض کر لیا جائے اور وسطی اور ابہام کا حلقہ بنالیا جائے اور سببہ کو دراز کیا جائے ۔

حفیہ کے نزدیک بھی اخیر کی صورت مختار اور پسندیدہ ہے ، اور حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت (جیسا کہ فصل ثانی میں آرہی ہے) ، میں اسی صورت کو ذکر کیا گیا ہے جبکہ حضرات شوافع حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت پر عمل کرتے ہیں ، ان کے نزدیک عقد کی پہلی صورت مختار اور پسندیدہ ہے (۱۴) ۔

اشارہ بالسببہ سنت ثابتہ مستمرہ ہے ، مختلف اور متعدد روایات میں اس کا ذکر موجود ہے ، اس لیے خاصہ کیدانی میں جو اس کو بدعت قرار دیا ہے ، یہ قطعاً درست نہیں کیونکہ یہ ایک غیر معتبر رسالہ ہے ، چنانچہ اس کا مصنف بھی مجہول الحال ہے بلکہ جزم کے ساتھ ان کا نام بھی معلوم نہیں ۔

”الہ“ کے وقت عقد ہوگا اور رفع سببہ کیا جائے گا ، اور ”الا اللہ“ کہنے کے وقت سببہ کو وضع کیا جائے گا ، لیکن یہ واضح رہے کہ ائمہ مذہب سے ”الا اللہ“ پر وضع کہیں مذکور نہیں ، البتہ شمس الائتہ حلوانی نے اس کو ذکر کیا ہے (۱۵) اور ان کے بعد پھر مختلف مشائخ حنفیہ نے اس کا تذکرہ کیا ہے ، لیکن نہ روایات میں کہیں یہ مذکور ہے اور نہ ائمہ مذہب سے مقول ہے ، بلکہ عام طور سے روایات سے بقاء اشارہ کی تائید ہوتی ہے ، مثلاً بعض روایات میں ہے ، ”ثم رفع اصبعه فرأيتہ يحركها يدعوبها“ (۱۶) اور بعض میں ہے ”كان يشير باصبعه اذا دعا ولا يحركها ولا يجاوز بصره اشارته“ (۱۷) اسی طرح بعض روایات میں ہے ، ”واشار باصبعه واتبعها بصره“ روایت میں تحریک اور عدم تحریک کا اختلاف موجود ہے اگرچہ حنفیہ تحریک سببہ کے قائل نہیں وہ مالکیہ کا مذہب ہے ، مگر تحریک اور عدم تحریک کا اختلاف جب ہی تو ہو سکتا ہے جبکہ اشارہ باقی ہو اور بقاء اشارہ مستلزم ہے رفع سببہ کو ، اسی طرح ”لا يجاوز بصره اشارته“ اور ”واشار باصبعه واتبعها بصره“ سے بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ اشارہ الی الاخر باقی رہا ہے ۔

نیز ”يدعوبها“ کے الفاظ جو روایات میں موجود ہیں ، اگر اپنے متبادر معنی کے اعتبار سے معتبر ہوں تو

(۱۴) دیکھو اور سببہ المسالك: ج ۲ ص ۱۱۶ ۔

(۱۵) دیکھو فتح القدیر: ج ۱ ص ۲۴۲ ۔

(۱۶) سنن ابن ماجہ: ج ۱ ص ۱۸۴ ”باب قبض الثمن من اصابع الید الیمنی و عقد الوسطی و الابہام منها“ ۔

(۱۷) النوادر: ج ۱ ص ۱۴۲ ۔ ”باب الاشارة فی التشہد“ ۔

مطلب یہ ہوگا کہ صلوة علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دعا کے وقت تک اشارہ باقی رہتا تھا، بہر حال روایات سے بقاء اشارہ ہی کی تائید ہوتی ہے۔



﴿ وعن عبد الله ابن مسعود قال كنا إذا صلينا مع النبي صلى الله عليه وسلم قلنا السلام على الله قبل عبادته السلام على جبريل السلام على ميكائيل السلام على فلان فلما انصرف النبي صلى الله عليه وسلم أقبل علينا بوجهه قال لا تقولوا السلام على الله فإن الله هو السلام فإذا جلس أحدكم في الصلاة فليقل التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فإنه إذا قال ذلك أصاب كل عبد صالح في السماء والأرض أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ثم أيتخير من الدعاء أعجبه إليه فيدعوه متفق عليه (۱۴*)

”حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

(۱۴*) الحدیث اخر جہ النخاری (ج ۱ ص ۱۱۵) فی کتاب الاذان باب التشہد فی الآخرة، و باب ما یتخیر من الدعاء بعد التشہد، و (ج ۱ ص ۱۹۰) فی کتاب التہجد، باب من سمی قوماً أو مسلم فی الصلوة، و (ج ۲ ص ۹۲۰ - ۹۲۱) فی کتاب الاستیذان، باب السلام اسم من اسماء اللہ، و (ج ۲ ص ۹۲۶) باب الاخذ بالیدین، و (ج ۲ ص ۹۳۶ - ۹۳۷) فی کتاب الدعوات، باب الدعاء فی الصلوة، و (ج ۲ ص ۱۰۹۸) فی کتاب التوحید، باب قول اللہ السلام المؤمن، و مسلم (ج ۱ ص ۱۶۳) فی کتاب الصلوة، باب التشہد فی الصلوة، و ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۳۹) فی کتاب الصلوة، باب التشہد، و الترمذی (ج ۱ ص ۶۵) فی ابواب الصلوة، باب ماجاء فی التشہد، و النسائی (ج ۱ ص ۱۶۳ - ۱۶۴) فی کتاب الافتتاح، باب کیف التشہد الاول، و ابن ماجہ (ص ۶۳) فی ابواب اقامة الصلوات، و السنة فیہا، باب ماجاء فی التشہد، و الدارمی (ج ۱ ص ۳۵۵) فی کتاب الصلوة، باب فی التشہد، و احمد فی مسنده (ج ۱ ص ۳۶۶ - ۳۸۲)۔

ہمراہ نماز پڑھتے ، تو (قعدہ میں التحیات کے بجائے) یہ پڑھا کرتے تھے ، ”السلام علی اللہ قبل عبادہ (۱۷**۱)“ ، السلام علی جبریل ، السلام علی میکائیل ، السلام علی فلان“ اللہ پر سلام ہو اس کے بندوں پر سلام سے پہلے ، جبرئیل پر سلام ہو ، میکائیل پر سلام ہو اور فلان پر سلام ہو ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز سے فارغ ہوئے تو ہماری طرف متوجہ ہو کر فرمایا کہ اللہ پر سلام مت کہو ، کیونکہ اللہ تعالیٰ تو خود سلام ہیں ، لہذا جب تم میں سے کوئی نماز میں بیٹھے تو یہ کہے ”التحیات للہ.... الخ“ یعنی تمام عباداتِ قولیہ ، عباداتِ فعلیہ اور عباداتِ مالیہ اللہ ہی کے لیے ہیں ، اے نبی تم پر سلام ، اللہ کی رحمتیں اور برکتیں ہوں ، ہم پر بھی اور اللہ تعالیٰ کے تمام نیک بندوں پر سلام ہو ، کیونکہ جو شخص یہ کلمات کہتا ہے تو اس کی برکت زمین و آسمان میں ہر نیک شخص کو پہنچتی ہے ، (اس کے بعد آپ نے ان کلمات کو شہادتین پر ختم فرمایا چنانچہ فرمایا) میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور گواہی دیتا ہوں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں ، پھر فرمایا کہ اس کے بعد بندہ کو جو دعا اچھی لگے اسے اختیار کرے اور اللہ کے سامنے دست سوال دراز کرے ۔“

تشہد کے بہت سارے صیغے قدرے فرق کے ساتھ روایات میں مذکور ہیں ، چنانچہ چوبیس صحابہؓ سے تشہد کے صیغے مروی ہیں ، (۱۸) خود صاحب مشکوٰۃ نے تین صیغے نقل کیے ہیں ، ایک وہ جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں منقول ہے ، دوسرا وہ جو حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں ہے ، اور تیسرا وہ جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے ۔

کسی بھی تشہد کو پڑھ لینا سب کے نزدیک کافی اور جائز ہے ، البتہ اولویت اور افضلیت میں فقہاء کا اختلاف ہے ۔

تشہد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

چنانچہ حنفیہ اور حنبلیہ کے یہاں تشہد ابن مسعودؓ اولیٰ اور افضل ہے ۔

(۱۷**۱) قولہ ”السلام علی اللہ قبل عبادہ“ ای قبل السلام علی عباد اللہ وهو ظرف قلنا والسلام مصدر معنی السلامة واسم من اسمائہ وصف بہ سائقی کونہ سلیمان النفاص او اعطائہ السلامة کذا قال الحلخالی وغیرہ قال میرک کذا وقع فی اصل سماعنا فی مشکوٰۃ وفی صحیح البخاری بفتح الفاق وسکون الموحدة، ووقع فی بعض النسخ منہما مکرر الفاق وفتح الموحدة ویؤیدہ ما وقع فی روایة البخاری بلفظ السلام علی اللہ من عبادہ۔ کذا فی المرقاة (ج ۲، ص ۲۲۹)۔

(۱۸) دیکھو تلخیص الحبیر: ج ۱ ص ۲۶۸۔

حضرات شوافع کے یہاں تشہد بن عباسؓ اولیٰ اور افضل ہے، جو اسی باب کی فصل اول کی آخری روایت میں مذکور ہے، عن ابن عباس قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن، فكان يقول: التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله... الخ۔

اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ تشہد عمر بن الخطابؓ کو ترجیح دیتے ہیں (۱۹) عن عبدالرحمن ابن عبد القاري انه سمع عمر بن الخطاب، وهو على المنبر، يعلم الناس التشهد، يقول، قولوا: التحيات لله، الزاكيات لله، الطيبات الصلوات لله... الخ (۲۰)۔

تشہد ابن مسعودؓ کی وجوہ ترجیح

حضرات حنفیہ نے تشہد ابن مسعودؓ کو مختلف وجوہ کی بنا پر ترجیح دی ہے۔

- ۱ تشہد ابن مسعودؓ کی روایت دوسری تمام روایات تشہد سے صحیح اور قوی ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں، حدیث ابن مسعود قدروی عنہ من غیر وجہ وهو اصح حدیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی التشهد والعمل علیہ عند اکثر اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن بعدهم من التابعین (۲۱) ایسے ہی بزار سے جب تشہد کے بارے میں حدیث اصح کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا، ”هو عندی حدیث ابن مسعود روی من نیف وعشرين طریقاً.... ثم سرد اكثرها، وقال لا اعلم فی التشهد اثبت منه ولا اصح اسانيد ولا اشهر رجالات“ (۲۲)۔
- ۲ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تشہد کو نقل کرنے والے رواۃ ایک ہی طرح نقل پر متفق ہیں، کیں ایک حرف کا بھی اختلاف نہیں ہوا، برخلاف دوسرے صیغ تشہد کے کہ ان کے رواۃ نے اختلاف نقل کیا ہے (۲۳)۔

۳ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے تشہد میں ”فليقل التحيات لله“ امر کا صیغہ وارو ہے، اور

(۱۹) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے المغنی لاسر قدامہ: ج ۱ ص ۳۱۳۔

(۲۰) دیکھیے موطا امام مالک: ج ۱ ص ۹۰۔ ”باب التشهد فی الصلوة“۔

(۲۱) دیکھیے جامع ترمذی: ج ۱ ص ۶۵۔

(۲۲) دیکھیے فتح الباری: ج ۱۲ ص ۳۱۵۔

(۲۳) چنانچہ امام مسلمؒ فرماتے ہیں، انما اجتمع الناس علی تشہد ابن مسعود لان اصحابه لا يخالف بعضهم بعضاً، وغيره قد اختلفت اصحابه، دیکھیے تلخیص الحصر: ج ۱ ص ۲۶۳۔ ۲۶۵۔

دوسرے تشہد میں کہیں یہ امر کا صیغہ نہیں، بلکہ وہاں تشہد کو فقط حکایتاً بیان کیا گیا ہے۔
 ④ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو اس تشہد کی تعلیم پر مامور فرمایا اور یہ فرمایا کہ اسے دوسروں کو بھی سکھلائیں (۲۴)، جبکہ دوسرے کسی تشہد کو یہ مزیت اور فضیلت حاصل نہیں۔
 ⑤ تشہد ابن مسعودؓ میں ”التحیات لله والصلوات والطیبات“ کے اندر دو واؤ عطف لائے گئے ہیں، اور اسی طرح ان تینوں عبادات کو مستقل مستقل شمار کیا گیا ہے، جبکہ تشہد ابن عباسؓ وغیرہ میں واؤ عطف نہیں ہے، بہر حال ان میں سے ہر ایک کو مستقل مستقل عبادات قرار دینا زیادہ حد پر مشتمل ہے اور اس کے خلاف میں ایسا نہیں ہے۔

⑥ نیز تشہد ابن مسعودؓ والی روایت مسلسل باخذ الید ہے، جو حسن ضبط و نقل پر دال ہے، اور اس سے شدت اہتمام کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حمادؒ نے میرا ہاتھ پکڑ کر تشہد کی تعلیم دی، حمادؒ فرماتے ہیں کہ ابراہیمؒ نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد کی تعلیم دی، ابراہیمؒ فرماتے ہیں کہ علقمہؒ نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد کی تعلیم دی، علقمہؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد کی تعلیم دی اور حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد کی تعلیم دی جس طرح آپؐ مجھے قرآن کریم کی کوئی سورۃ سکھاتے تھے (۲۵)۔

امام ابوحنیفہؒ کے پاس ایک اعرابی آیا اور اس نے امام صاحبؒ سے سوال کیا اور کہا، ”ابواو ام بو اوین؟ فقال: بو اوین، فقال بارک اللہ فیک کما بارک فی لاولائکم ولنی“ جو لوگ اس وقت موجود تھے وہ حیران ہو کر رہ گئے اور وہ کچھ نہ سمجھ سکے، چنانچہ کسی نے دریافت کیا کہ یہ کیا گفتگو تھی تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ شخص پوچھ رہا تھا کہ تشہد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اولیٰ ہے جو دو واؤ کے ساتھ ہے، یا تشہد حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ جو ایک واؤ کے ساتھ ہے، تو میں نے کہا کہ تشہد عبداللہ بن مسعودؓ جو بو اوین ہے افضل ہے، اس پر اس نے دعا دی کہ حق تعالیٰ تمہیں اسی طرح مبارک بنائے جس طرح شجرہ زیتونہ کو مبارک بنایا ہے (۲۶)، جس کا ذکر قرآن کریم میں یوں ہے، ”مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ“۔
 بہر حال یہاں سے وہی تشہد ابن مسعودؓ کی فضیلت معلوم ہوتی ہے۔

(۲۴) چنانچہ مسند احمد میں ہے، عن عبد اللہ قال علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التشہد و امرہ ان یعلم الناس التحیات لله... الخ، مسند احمد: ج ۱۱ ص ۲۶۶۔

(۲۵) دیکھیے المبسوط للامام السرخسی: ج ۱۱ ص ۲۸۔

(۲۶) دیکھیے المبسوط للامام السرخسی: ج ۱۱ ص ۲۸۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب معراج میں تشریف لے گئے تو اس وقت آپ نے حق تعالیٰ کی حمد و ثنا کرتے ہوئے، ”التحیات لله والصلوات والطیبات“ فرمایا تھا، اس پر حق تعالیٰ کی طرف سے ”السلام علیک ایہا النبی ورحمة اللہ وبرکاتہ“ ارشاد ہوا، اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین“ کا اضافہ فرمایا، اسی موقع پر حضرت جبرئیل علیہ السلام نے ”اشہدان لا الہ الا اللہ واشہدان محمدًا عبده ورسوله“ کہا اس طرح تشهد کا یہ پورا صیغہ تیار ہو گیا، اور اس سے ”السلام علیک... الخ“ میں خطاب کی وجہ بھی معلوم ہو گئی کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج کی حکایت ہے جس کو آخر صلوٰۃ میں پڑھا جاتا ہے جو کہ معراج المؤمنین ہے (۲۷)۔

الفصل الثالث

﴿وَعَنْ أَبِي مَسْعُودٍ كَانَ يَقُولُ مِنَ السَّنَةِ إِخْفَاءُ الشَّهَادَةِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ (۲۷*)﴾

”حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ تشهد کو آہستہ پڑھنا سنت ہے“۔

من السنة اخفاء التشهد

صحابی جب ”السنة كذا“ یا ”من السنة كذا“ کہتے ہیں تو جمہور محدثین اور فقہاء کے نزدیک یہ ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کے حکم میں ہوگا، یعنی یہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہوگا (۲۸)، چنانچہ تشهد کو اگر سہواً جہر سے پڑھا جائے تو سجدہ سہو واجب نہیں ہوگا، ماہِ مخالفت بہ کے جہر سہواً سے سجدہ سہو کا وجوب صرف قراءت قرآن کے ساتھ خاص ہے، دیگر ادعیہ اور اذکار کا یہ حکم نہیں ہے۔

(۲۷) دیکھیے مرقاة: ج ۲ ص ۲۲۱۔

(۲۷*) الحدیث أخرجه الترمذی (ج ۱ ص ۶۵) فی ابواب الصلوة، باب ما جاء انه يخفى التشهد، و ابو داود (ج ۱ ص ۱۳۲) فی کتاب الصلوة، باب اخفاء التشهد۔

(۲۸) دیکھیے شرح الطیبی: ج ۲ ص ۲۵۶۔

باب الصلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفضلہا

صلوٰۃ کے معنی

صلوٰۃ کے معنی لغتاً دعا، رحمت، استغفار اور حُسن ثنا کے آتے ہیں، جب اس کی نسبت بندوں کی طرف ہوتی ہے جیسا کہ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيَّ... الخ“ اس آیت میں ہے، تو اس کے معنی دعاءِ رحمت کے ہوتے ہیں، اور جب حق تعالیٰ کی طرف اس کی نسبت ہوتی ہے تو اس وقت اس کے معنی ثناء اور افاضہ رحمت کے ہوتے ہیں۔

قرآن مجید کی آیت میں ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا“ صیغہ امر وارد ہے، بعض حضرات اس کو وجوب پر حمل کرتے ہیں، اور بعض نے استحباب مراد لیا ہے۔

نماز میں درود کا حکم

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نماز کے قعدہ اخیرہ میں اسی آیت کی وجہ سے صلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فرض کہتے ہیں، جبکہ جمہور کے یہاں نماز میں صلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سنت ہے (۲۹)، البتہ عمر میں ایک مرتبہ فرض ہے، چونکہ امر کا مقتضی تکرار نہیں ہے اس لیے ایک مرتبہ عمر بھر میں درود پڑھ لینا امر کے قاضا کو پورا کرنے کے لیے کافی ہے۔

ہا یہ سوال کہ حضرات شوافع کی طرح حنفیہ نماز میں درود کو کیوں فرض نہیں مانتے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ احادیث میں کئی مواقع پر جہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ادائے صلوٰۃ کے طریقہ کی تعلیم دی ہے وہاں صلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر نہیں ہے، اس لیے حنفیہ اس کی فرضیت کے قائل نہیں، چونکہ اگر یہ فرض ہوتا تو پھر موقع تعلیم میں اس کا ذکر ضرور کیا جاتا۔

اس کے بعد پھر یہ گفتگو ہوتی ہے کہ جس مجلس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم گرامی آئے تو

درود پڑھنا واجب ہے ، دوسرا قول امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے ، ان کے نزدیک ایک مرتبہ پڑھنا واجب ہے ، پھر اسی مجلس میں اسم گرامی مکرر آنے پر درود پڑھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے (۳۰)۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات

صیغہ درود میں ”کما صلیت علی ابراہیم وعلی ال ابراہیم“ پر مشہور اشکال وارد ہوتا ہے کہ تشبیہ میں ناقص کو کامل کے ساتھ لاحق کیا جاتا ہے ، یعنی مشبہ ناقص ہوتا ہے اور مشبہ بہ کامل ، تو اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی افضلیت ثابت ہوتی ہے ، جو عقیدہ اہل اسلام کے منافی ہے۔ اس اشکال کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں۔

① ایک یہ کہ تشبیہ ہمیشہ الحاق ناقص بالکامل ہی کے لیے نہیں ہوتی ، بلکہ بسا اوقات الحاق غیر متعارف بالتعارف کے لیے بھی ہوتی ہے ، تو چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ السلام اور ان کی اولاد (جن میں بکثرت انبیاء کرام علیہم السلام شامل ہیں) ، پر حق تعالیٰ کی رحمتوں کا نزول اور حق تعالیٰ کی طرف سے حسن ثناء متعارف تھی ، اس لیے ان حضرات کا ذکر کیا۔

② دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ تشبیہ مجموع کی مجموع کے ساتھ ہے ، چونکہ آل ابراہیم علیہ السلام میں بکثرت انبیاء کرام شامل ہیں ، جبکہ آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں کوئی نبی نہیں ہے ، اس لیے ظاہر ہے کہ آل ابراہیم علیہ السلام کو افضلیت حاصل ہے آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر۔

بعض نے اس کی توجیہ یوں کی ہے کہ مجموع کی مجموع کے ساتھ تشبیہ کا منشاء یہ ہے کہ جس طرح صرف حضرت ابراہیم علیہ السلام ہی پر نہیں بلکہ آل ابراہیم علیہ السلام پر بھی رحمتوں کا نزول ہوا ہے ، اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی اپنی رحمتوں کی بارش فرما ، تو گویا اس وقت تشبیہ سے مقصود آل ابراہیم کی طرح آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اس دعا میں شریک کرنا ہے۔

③ تیسرا جواب یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے دعا فرمائی تھی ”رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ... الخ“ اور خود حدیث میں اس کا اظہار ہے ، چنانچہ آپ کا ارشاد ہے ، ”انادعوة ابي ابراهيم“ اس لیے خصوصیت کے ساتھ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ذکر فرمایا گیا ہے ، الحاق ناقص بالکامل بالکل مقصود نہیں۔

④ چوتھا جواب یہ ہے کہ بسا اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ اعلیٰ کو ادنیٰ کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے ،

چنانچہ قرآن مجید کی آیت ہے ، ”مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ“ یہاں پر حق تعالیٰ کے نور کو نورِ مشکوٰۃ سے تشبیہ دی گئی ہے ، حالانکہ مشبہ اعلیٰ اور اکمل ہے اور مشبہ بہ ادنیٰ اور ناقص ہے ۔

۵ پانچواں جواب یہ ہے کہ یہ آپ نے تو اضناً فرمایا۔

۶ اور چھٹا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں پر تشبیہ نفسِ صلوة میں ہے ، مقدارِ صلوة یا کیفیتِ صلوة میں نہیں ہے ، جیسا کہ قرآن مجید کی اس آیت میں ہے ، ”إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ“ ۔

اس لیے یہ کہنا کہ اس تشبیہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر افضلیت ثابت ہوتی ہے صحیح نہیں ہے (۲۱)۔



باب الدعاء فی التشهد

دعاء بعد التشهد اور اختلاف فقہاء

اس پر اتفاق ہے کہ تشہد میں درود کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعا پڑھنی چاہیے ، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ماثور دعا کے علاوہ اور بھی کوئی دعا پڑھنا جائز ہے یا نہیں ۔

چنانچہ امام شافعی اور امام مالک کے یہاں ہر قسم کی دعا پڑھنا جائز ہے خواہ وہ ماثور ہو یا نہ ہو ، امور دین و دنیا میں سے جو دعائیں خارجِ صلوة جائز ہیں ان کا تشہد میں پڑھنا بھی جائز ہے ۔

حنابلہ کے یہاں فقط ماثور دعا پڑھنا جائز ہے ۔

حنفیہ کے یہاں تو افضل یہی ہے کہ ماثور دعا پڑھی جائے ، خواہ وہ کوئی قرآنی دعا ہو یا روایاتِ حدیث سے لی گئی ہو ، لیکن اگر وہ قرآن و حدیث سے نہ لی گئی ہو تو پھر یہ ضروری ہے کہ وہ کلام الناس سے مشابہت نہ رکھتی ہو۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا استدلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے عموم سے ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت میں مذکور ہے - ”ثم ليتخير من الدعاء اعجبه“، یعنی جو اس کی پسندیدہ دعا ہو وہ پڑھ لے -

حفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت معاویہ بن الحکمؓ کی روایت سے ہے، اس میں ہے ”ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شئ من كلام الناس“ -

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کی اسی روایت کے پیش نظر یہ کہا جائے گا کہ ”ثم ليتخير من الدعاء اعجبه“ کا مطلب ہے، ”ثم ليتخير من الدعاء الماثور وما اشبهه“ (۱) چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت ساری دعائیں مقول ہیں، جنہیں آپؐ تشہد میں پڑھا کرتے تھے، لہذا ”ثم ليتخير من الدعاء اعجبه“ کے معنی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مقول دعاؤں میں جو دعا اسے پسندیدہ ہو وہ پڑھ لے -

الفصل الثالث

﴿ وعن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم في الصلاة نسلياً تلقاء وجهه ثم يعيل إلى الشق الأيمن شيئاً رواه الأثرمذي (۲) ﴾

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سامنے کی طرف ایک سلام پھیرتے تھے پھر تھوڑا سا دائیں جانب پھر جاتے تھے“ -

تعداد سلام میں فقہاء کا اختلاف

حضرت عائشہؓ کی اسی حدیث کے پیش نظر امام مالکؒ اس بات کے قائل ہیں کہ امام اور منفرد کے

(۱) اس پوری بحث کے لئے دیکھیے اوجز المسائل: ج ۲، ص ۱۳۶-۱۳۷۔

(۲) الحدیث اخرجه الترمذی: ج ۱، ص ۶۵-۶۶، فی ابواب الصلوة، باب منه ايضاً۔

لئے نماز میں صرف ایک سلام مشروع ہے اور مقتدی کے لئے تین سلام مسنون ہے ، ایک سامنے کی جانب اور
دو دائیں اور بائیں جانب ۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ ، امام شافعیؒ ، امام احمدؒ اور جمہور کے یہاں سب کے لئے خواہ امام ہو یا منفرد ہو یا
مقتدی ، دو سلام مسنون ہے ، ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب ۔ (۳)

اس مسئلہ میں جمہور کی تائید میں بہت سی احادیث مروی ہیں ، چنانچہ اسی باب کی فصل اول میں
حضرت سعدؓ کی روایت مذکور ہے ، فرماتے ہیں ” کنت اری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسلم عن
یمنہ وعن یسارہ حتی اری بیاض خدہ “ ۔

اسی طرح فصل ثانی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے ” عن عبداللہ بن مسعود قال :
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسلم عن یمینہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ حتی یری بیاض
خدہ الایمن وعن یسارہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ حتی یری بیاض خدہ الایسر “ ۔

حضرت عائشہؓ کی اس روایت کا جواب علامہ گنگوہیؒ نے یہ دیا ہے ، کہ یہاں حضرت عائشہؓ سلام کی
تعداد نہیں بتانا چاہتی بلکہ ان کا مقصود سلام کی کیفیت کو بیان کرنا ہے کہ دونوں سلاموں کی ابتداء سامنے کی جانب
سے ہوتی تھی اور پھر دائیں اور بائیں جانب منہ پھیر کر باقی الفاظ ادا فرماتے تھے اس لئے اس سے ایک سلام
کی مشروعیت پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے ۔ (۴)

سیح الحدیث مولانا زکریاؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک اوجہ یہی ہے کہ حدیث کو اپنے ظاہر پر حمل
کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان جواز کے لئے ایک سلام پر اکتفا فرمایا اور اس
صورت میں یہ حدیث جمہور کے لئے دلیل ہوگی جو اس بات کے قائل ہیں کہ صرف ایک سلام واجب ہے اور
دوسرا مستحب ہے ۔ (۵)

اور تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت کے مقابلہ میں چونکہ حضرت ابن مسعودؓ اور
حضرت سعدؓ کی روایتیں مثبت زیادت ہیں لہذا ان کو ترجیح ہوگی۔

(۳) بیہقی شرح مؤطا امام مالک : ج ۱ ، ص ۱۱۶-۱۱۸ ۔

(۴) بیہقی الکوکب الدری : ج ۱ ، ص ۲۸۹-۲۹۰ ۔

(۵) بیہقی حاشیہ الکوکب الدری : ج ۱ ، ص ۲۹۰ ۔

باب الذكر بعد الصلوة

الفصل الاول

﴿ عَنْ أَبِي عَبَّاسٍ قَالَ كُنْتُ أَعْرِفُ انْقِضَاءَ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالتَّكْبِيرِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۶) ﴾

”حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے اختتام کو آپ کے ”اللہ اکبر“ کہنے سے پہچان لیتا تھا۔“

حدیث کا مطلب

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے اختتام پر بلند آواز سے تکبیر کہتے تھے، اختتام نماز پر ”اللہ اکبر“ کہنے کی مراد کے تعین میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

① بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد ذکر بعد الصلوة ہے، چنانچہ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ امام بخاری نے ایک باب قائم کیا ہے، ”باب الذكر بعد الصلوة“ اور اس کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ذکر کی ہے، ”ان رفع الصلوة بالذکر حين ينصرف الناس من المكتوبة كان على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وقال ابن عباس كنت اعلم اذا انصرفوا بذلك اذا سمعته“۔

(۶) الحدیث اجر ح البخاری: ج ۱ ص ۱۱۶ فی کتاب الاذان، باب اندک بعد الصلوة، و مسلم: ج ۱ ص ۲۱۶، فی کتاب المساجد، باب الذکر بعد الصلوة، و ابو داؤد: ج ۱ ص ۱۳۳، فی کتاب الصلوة، باب التکبیر بعد الصلوة، و السانی: ج ۱ ص ۱۹۶، فی کتاب السهو، باب التکبیر بعد تسلیم الامام۔

پھر اس کے بعد امام بخاری نے حضرت ابن عباسؓ کی زیر بحث یہی روایت جو یہاں ذکر کی گئی ہے، نقل کی ہے، (۷) لہذا اس سے معلوم ہوا کہ تکبیر سے مراد یہاں مطلق ذکر ہے۔ لیکن یہ واضح رہے کہ ائمہ اربعہ اور جمہور نماز کے بعد ذکر بالجہر کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، البتہ بعض سلف اور متاخرین میں ابن حزم طاہری اسی حدیث کے پیش نظر نماز کے بعد ذکر بالجہر کو مستحب کہتے ہیں۔

اس لئے امام شافعیؒ نے اس ذکر بالجہر کو تعلیم پر محمول کیا ہے۔ (۸)

⑦ بعض نے کہا اس سے مراد وہ تکبیرات ہیں جو عند کل خفض و رفع ادا کی جاتی ہیں، اور انقضاء صلوٰۃ سے مراد انقضاء بیعت اور انتقال الی بیعت اخری ہے۔

⑧ بعض کا کہنا ہے کہ یہاں پر تکبیر سے مراد وہ تکبیرات ہیں جو نماز کے بعد تسبیح اور تحمید کے ساتھ

تہتیں مرتبہ پڑھی جاتی ہیں۔

⑨ بعض نے یہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں نماز کے بعد ایک مرتبہ یا تین مرتبہ تکبیر کہی جاتی تھی، زیر بحث حدیث میں تکبیر سے یہی تکبیر مراد ہے۔

⑩ اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہاں پر ابن عباسؓ ایام تشریق کا واقعہ ذکر کر رہے ہیں، وہاں ہر نماز کے بعد تکبیر پڑھی جاتی ہے۔

باقی رہا یہ سوال کہ حضرت ابن عباسؓ فرما رہے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے اختتام کو تکبیر سے پہچان لیتا تھا، یہ نہیں فرمایا کہ میں نماز کے اختتام کو سلام کے ذریعہ پہچان لیتا تھا حالانکہ نماز کا اختتام تو سلام ہی کے ذریعہ ہوتا ہے، تو اس کا جواب قاضی عیاضؒ نے تو یہ دیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اس وقت صغیر السن تھے ہمیشہ جماعت میں شریک نہیں ہوتے تھے، اس لئے فرمایا کہ جب میں تکبیر کی آواز سن لیتا تو پہچان لیتا کہ نماز ختم ہو چکی ہے۔

اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ جماعت میں تو شریک ہوتے تھے لیکن صغیر السن ہونے کی وجہ سے پچھلی صف میں کھڑے ہوتے تھے اور چونکہ وہاں تک سلام کی آواز نہیں پہنچتی تھی اس لیے وہ تکبیر کے ذریعہ یہ معلوم کر لیتے تھے کہ نماز ختم ہو گئی ہے۔ (۹)

(۷) صحیح بخاری: ج ۱، ص ۱۱۶۔

(۸) رکعے شرح صحیح مسلم للہیومی: ج ۱، ص ۲۱۶۔

(۹) رکعے لمعات التفتیح: ج ۳، ص ۲۱۰-۲۱۱۔

باب ما لا يجوز من العمل في الصلوة وما يباح منه

الفصل الاول

﴿ عن معاوية بن الحكم قال بينا أنا أصلي مع رسول الله ﷺ إذ عطس رجل من القوم فقلت برحمتك الله فرماني القوم بإبصارهم فقلت واكفل أميأه ما شاء نكم تنظرون إلي فجعلوا يضربون بأيديهم علي أفخاذهم فلما رأيتهم يصمتوني لكتني سكت فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فبأبي هو وأبي ما رأيت معلما قبله ولا بعده أحسن تعليما منه فوالله ما كهرني ولا ضربني ولا شتمني قال إن هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن أو كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت يا رسول الله إني حدثت عهدا بجاهليتي وقد جاءنا الله بالإسلام وإن من أرجالا يأتون النكحان قال فلا تأثمهم قلت ومنا رجال يتطهرون قال ذلك شيء يجذونه في صدورهم فلا يصدنهم قال قلت ومنا رجال يخطون قال كان نبي من الأنبياء يخط فمن وافق خطه فذاك رواه مسلم قوله لكتني سكت هكذا وجدت في صحيح مسلم وكتاب الحميدي وصحح في جامع الأصول بلفظة كذا فبق لكتني (۱۰)

”حضرت معاوية بن حکم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ نماز پڑھ رہا تھا کہ اچانک جماعت میں سے ایک شخص کو چھینک آئی، میں نے ”یرحمک اللہ“ کہا اس پر

(۱۰) الحدیث اخرجه مسلم: ح ۱ ص ۲۰۳-۲۰۴ فی کتاب المساحد باب تحريم الكلام فی الصلوة ونسخ ما كان من اماتته واولاد وروح ۱ ص ۱۲۳ فی کتاب الصلوة باب تسمیت العاطس فی الصلوة والسائی: ح ۱ ص ۱۶۹-۱۸۰ فی کتاب السهو باب الكلام فی الصلوة-

لوگوں نے مجھے گھورنا شروع کیا ، میں نے کہا کہ مجھے میری ماں گم کرے تم مجھے کیوں گھور رہے ہو ، اس پر انہوں نے اپنے ہاتھ اپنی رانوں پر مارنے شروع کیے ، بہر حال جب میں نے دیکھا کہ لوگ مجھے خاموش کرنا چاہتے ہیں تو میں خاموش ہو گیا ، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہو گئے ، تو میرے ماں باپ آپ پر زبان ہوں میں نے آپ سے بہترین معلم نہ تو آپ سے پہلے دیکھا تھا اور نہ بعد میں دیکھا ، بخدا : نہ تو آپ نے مجھے ڈانٹا ، نہ مارا اور نہ برا بھلا کہا ، بلکہ یہ فرمایا کہ نماز میں لوگوں کی بات چیت مناسب نہیں ہے ، نماز تو تسبیح ، تکبیر اور قرآن پڑھنے کا نام ہے ۔

پھر اس کے بعد میں نے عرض کیا ، یا رسول اللہ! میں نو مسلم ہوں ، اللہ نے ہمیں اسلام کی دولت سے مشرف فرمایا ، ہم میں سے کچھ لوگ ایسے ہیں جو کاہنوں کے پاس جاتے ہیں ، آپ نے فرمایا کہ ان کے پاس مت جاؤ ، میں نے عرض کیا کہ ہم میں سے کچھ لوگ ہیں جو بدفالی لیتے ہیں ، آپ نے فرمایا کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جو وہ اپنے دلوں میں پاتے ہیں ، یہ چیز ان کو اپنے کام سے نہ روکے ، پھر میں نے عرض کیا کہ ہم میں سے کچھ خط کھینچتے ہیں (اور اس کے ذریعہ غیب کی خبریں بتاتے ہیں) آپ نے فرمایا کہ انبیاء علیہم السلام میں سے ایک نبی تھے جو خط کھینچتے تھے ، لہذا جس شخص کا خط اس نبی کے خط کے موافق ہو جائے تو وہ درست ہے ، آخر میں صاحب مشکوٰۃ فرماتے ہیں کہ حدیث کے الفاظ ”لکنی سکت“ کو میں نے صحیح مسلم اور حمیدی کی کتاب میں اسی طرح پایا اور صاحب جامع الاصول نے ”لکنی“ کے اوپر لفظ ”کذا“ لکھ کر اس کی صحت کی طرف اشارہ کیا ہے ۔

نماز میں چھینکنے والے کے جواب میں یرحمک اللہ کہنا

حضرت معاویہ بن حکم کی روایت میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ انہوں نے کسی شخص کے چھینکنے پر ” یرحمک اللہ“ کہا تو اس پر صحابہ نے تعجب کا اظہار کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ان ہذہ الصلوٰۃ لا یصلح فیہا شئی من کلام الناس“ فرمایا ، چنانچہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چھینکنے والے کے جواب میں ”یرحمک اللہ“ کہنا مفسدِ صلوٰۃ ہے ، اور خود عاظم کا دل میں ”الحمد للہ“ کہنا یہ بالاتفاق مفسدِ صلوٰۃ نہیں ، البتہ امام ابو عقیفہ سے یہ مروی ہے کہ اگر ”الحمد للہ“ بغیر تحریک شفتین کے ہے تب تو مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے ، اور اگر تحریک شفتین پائی گئی تو پھر مفسدِ صلوٰۃ ہے ، لیکن فتویٰ اس پر ہے کہ ”الحمد للہ“

”تحریک شفتین کے ساتھ بھی مفسدِ صلوٰۃ نہیں۔ (۱۱)

کان نبی من الانبیاء یخط

یہ نبی بقول بعض حضرت اور یس علیہ السلام تھے اور عند البعض حضرت دانیال علیہ السلام تھے، ان کو بذریعہ وحی علم رمل سکھایا گیا تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب اس علم رمل کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ علم رمل میں اگر کسی کا حظ اس نبی کے حظ کے موافق ہو جائے تو یہ درست ہے، درحقیقت آپ نے ایک لطیف ہیرا یہ سے اس علم میں اشغال کو ناجائز قرار دیا، کیونکہ اس نبی کو علم رمل کا یہ مخصوص طریقہ بذریعہ وحی بتلایا گیا تھا اور وہ اس نبی کا تجزیہ تھا، ان کے ذیات تشریف لے جانے سے اس علم کے اصول بھی منقود ہو گئے، اس لئے آپ کا یہ کام تعلیق بالانحال کے قبیل سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ چونکہ اب کسی کے لئے اس طریقہ کا معلوم کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا اب اس علم کے ساتھ اشغال بھی کس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔

باقی آپ نے اس کام کے ساتھ اشغال سے صراحہ ممانعت نہیں فرمائی، جس طرح آپ نے کابھوں کے پاس جانے اور بدنالی لینے سے صراحہ ممانعت فرمائی اس وجہ سے کہ چونکہ اس علم کی نسبت بعض انبیاء کی طرف کی گئی ہے لہذا اگر اس پر صراحہ حرمت کا حکم لگایا جاتا تو اس سے ان کی طرف تو ہم نقصان کا اندیشہ ہو سکتا تھا۔ (۱۲)

قولہ: ”لکنی سکت“ ہکذا وجدت

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ فقہ ”کذا“ محدثین کے ہاں تصحیح کی علامت ہے، یعنی اگر کسی فقہ کے بارے میں عدم سحت کا گمان ہو تو وہاں فقہ ”کذا“ لکھ دیتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ”کذا فی الاصول“ یعنی اصول میں یہ فقہ ایسا ہی ہے، اور یا یہ مطلب ہوتا ہے کہ ”کذا روی“ یعنی یہ فقہ اسی طرح روایت کیا گیا ہے، جیسا کہ اس حدیث میں ہے کہ ”فلما راینتہم بصمتونی لکنی سکت“ میں چونکہ نہ تو ”فلما“ کا جواب مذکور ہے اور نہ ”لکنی“ کے لئے مستدرک عند مذکور ہے اس لئے کسی کو یہ

(۱۱) دیکھیے معارف السنن: ج ۳ ص ۲۵۔

(۱۲) دیکھیے معرفۃ: ج ۳ ص ۳۔

ہم ہو سکتا تھا کہ لفظ ”لکنی“ یہاں پر صحیح نہیں ہے اس لیے صاحب جامع الاصول نے ”لکنی“ کے اور لفظ ”کذا“ لکھ کر اس طرف اشارہ کیا کہ یہ لفظ اسی طرح صحیح ہے اور اس کو اسی طرح روایت کیا گیا ہے۔ (۱۳)



﴿وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ كُنَّا نُسَلِّمُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ فَرُدُّ عَلَيْنَا فَلَمَّا رَجَعْنَا مِنْ عِنْدِ النَّجَاشِيِّ سَلَّمْنَا عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْنَا فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ كُنَّا نُسَلِّمُ عَلَيْكَ فِي الصَّلَاةِ فَرُدُّ عَلَيْنَا فَقَالَ إِنَّ فِي الصَّلَاةِ أَشْغَالًا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۳)﴾

”حضرت عبد اللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں ہوتے اور ہم آپ کو سلام کرتے تو آپ جواب دیتے تھے، اور جب ہم نجاشی کے یہاں سے واپس ہوئے اور آپ کو سلام کیا تو آپ نے جواب نہیں دیا، (نماز سے فارغ ہونے کے بعد) ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ! پہلے ہم آپ کو نماز میں سلام کرتے آپ جواب دیتے تھے، لیکن آج آپ نے جواب نہیں دیا؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز میں مشغولیت ہے۔“

بحالت صلوة سلام کا جواب باللسان وبالاشارة
میں اختلاف فقہاء

اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ بحالت صلوة سلام کا جواب اگر باللسان ہو تو وہ مفسد صلوة ہے۔
البتہ سعید بن المسیب، حسن بصری اور قتادہ کے یہاں سلام کا جواب باللسان مفسد صلوة نہیں ہے۔
پھر ائمہ اربعہ کے آپس میں رد السلام بالاشارة میں اختلاف ہوا ہے۔

(۱۳) دیکھیے نعمات التفتيح: ج ۳، ص ۲۲۶۔

(۱۴) الحدیث اخر حہ البخاری: ج ۱، ص ۱۶۰، فی کتاب التہجد، باب ما ینہی من الکلام فی الصلوة، و ص ۱۶۲، باب لا یرد السلام فی الصلوة، و ص ۱۶۴، فی کتاب المناقب، باب بجرة الحبشة، و مسلم: ج ۱، ص ۲۰۳، فی کتاب المساجد، باب تحريم الکلام فی الصلوة و نسخ ما کان من المناقب والبراد: ج ۱، ص ۱۳۳، فی کتاب الصلوة، باب رد السلام فی الصلوة، و النسائی: ج ۱، ص ۱۸۱، فی کتاب السور، باب الکلام فی الصلوة، و ابن ماجہ: ص ۱۶۱، فی کتاب الصلوة، ابواب اقامة الصلوة و السنة فیہا، باب المصلی یرد علیہ کیف یرد، و احمد فی مسنده: ج ۱، ص ۳۰۹۔

چنانچہ امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک سلام کا جواب بالاشارة بلاکراہت جائز ہے، بلکہ حضرات شافعیہ تو اس کو مستحب کہتے ہیں۔

جب کہ حنفیہ کے یہاں سلام کا جواب بالاشارة مکروہ ہے۔ (۱۵)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے جو اس باب کی فصل ثانی کی دوسری روایت ہے، چنانچہ ابن عمرؓ فرماتے ہیں، ”قلت لبلال کیف کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرد علیہم حین کانوا یسلمون علیہ وهو فی الصلوٰۃ قال کان یشیر بیدہ“۔

حنفیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی زیر بحث اسی روایت سے ہے۔

اور جہاں تک تعلق ہے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے کہ جب نماز میں کلام منسوخ نہیں ہوا تھا، اور جب نماز میں کلام کو منسوخ قرار دیا گیا تو سلام کا جواب باللسان کے ساتھ سلام کا جواب بالاشارة بھی منسوخ ہو گیا، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کی یہی روایت اس پر قرینہ ہے، حضرت ابن مسعودؓ کی اس سے زیادہ واضح روایت ٹھادی میں موجود ہے، اس میں ہے ”فقدت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الحبشة وهو یصلی فسلمت علیہ فلم یرد علی فاخذنی ما قدم وما حدث فلما قضیٰ صلوٰۃ قلت یا رسول اللہ انزل فی شیئی قال، لا ولكن اللہ یحدث من امرہ ما یشاء“ (۱۶)۔

اس سے معلوم ہوا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کا جواب نہیں دیا تو حضرت ابن مسعودؓ بہت سخت پریشان ہو گئے تھے، کہ مجھ سے ایسی کونسی غلطی ہوئی ہے جس کی وجہ سے آپؐ نے میرے سلام کا جواب نہیں دیا، ظاہر ہے کہ اس پریشانی کی وجہ یہی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ تو باللسان سلام کا جواب دیا تھا اور نہ ہی بالاشارة، کیونکہ اگر آپؐ اشارہ ہی سے سلام کا جواب دیتے تو حضرت ابن مسعودؓ اتنے پریشان نہ ہوتے، اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح سلام کا جواب باللسان منسوخ ہو گیا ہے اسی طرح بالاشارة بھی منسوخ ہو گیا ہے۔



(۱۵) دیکھیے معارف السنن ج ۲، ص ۳۳۹۔

(۱۶) شرح معانی الآثار: ج ۱، ص ۲۰۴ ”باب الاشارة فی الصلوٰۃ“۔

﴿وَعَنْ * مَعْقِبٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الرَّجُلِ يُسَوِّي التُّرَابَ حَيْثُ
بَسَجَدُ قَالَ إِنْ كُنْتَ فَأَعْلَى فَوَاحِدَةً مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۷)﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اس شخص کے متعلق جو نماز میں سجدہ کی جگہ سے مٹی برابر کرنا چاہتا ہو، تو آپ نے فرمایا کہ اگر تم اس کو ضروری سمجھو تو صرف ایک مرتبہ برابر کر لو۔“

موضع سجدہ سے تسویہ تراب کا حکم

تسویہ تراب اگر ضرورت کے لئے مرۃ واحدة یا مرتین کیا جائے تو جائز ہے، چونکہ بعض روایات میں مرۃ واحدة کی اجازت مذکور ہے اور بعض میں مرتین کی (۱۸) البتہ اس سے زائد کو علماء نے عمل کثیر میں داخل کیا ہے اور مفسدِ صلوة کہا ہے۔



﴿وَعَنْ * أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْخَصْرِ فِي الصَّلَاةِ
مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۹)﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں کوکھ پر ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا ہے۔“

(۱۷) الحدیث احمر حد البخاری: ج ۱ ص ۱۶۹۔ فی کتاب التہجد باب مسح الحصى فی الصلوة، و مسلم: ج ۱ ص ۲۰۶۔ فی کتاب المساجد، باب مسح الحصى و تسویة التراب فی الصلوة، و الترمذی: ج ۱ ص ۸۷۔ فی ابواب الصلوة، باب ما جاء فی کراهیة مسح الحصى فی الصلوة، و ابوداؤد: ج ۱ ص ۱۳۶۔ فی کتاب الصلوة، باب مسح الحصى فی الصلوة، و النسائی: ج ۱ ص ۱۷۷۔ فی کتاب السجدة، باب الرخصة فی مرۃ، و ابن ماجہ: ج ۱ ص ۷۲۔ فی ابواب إقامة الصلوات، و السنة فیہا، باب مسح الحصى فی الصلوة، و احمد: ج ۲ ص ۴۲۶۔ (۱۸) کتبھیہ برقاة: ج ۳ ص ۶۔

(۱۹) الحدیث احمر حد البخاری: ج ۱ ص ۱۶۳۔ فی کتاب التہجد، باب الخصر فی الصلوة، و مسلم: ج ۱ ص ۲۰۶۔ فی کتاب المساجد، باب کراهیة الاختصار فی الصلوة، و الترمذی: ج ۱ ص ۸۷۔ فی ابواب الصلوة، باب ما جاء فی النهی عن الاختصار فی الصلوة، و ابوداؤد: ج ۱ ص ۱۳۶۔ فی کتاب الصلوة، باب الرجل یسلی مختصر، و النسائی: ج ۱ ص ۱۳۲۔ فی کتاب الامتاع، باب النهی عن التخصر فی الصلوة، و احمد: ج ۲ ص ۴۲۹۔

الخصر في الصلوة

نصر في الصلوة کے معنی ہیں ”وضع اليد على الخصرة“ یعنی کونکھ پر ہاتھ رکھنا، نماز میں یہ عمل مکروہ ہے، کراہت کی متعدد وجوہ بیان کی گئی ہیں۔

① ایک یہ کہ یہ متکبرین کی ہیئت ہے۔

② دوسرے یہ کہ اہل جہنم جس وقت عذاب جہنم سے سکون حاصل کرنے کا ارادہ کریں گے تو وہ وضع الیدین علی الخاصرتین کریں گے۔

③ تیسرے یہ کہ جب ابلیس لعین کو رائدہ درگاہ کیا گیا اور زمین پر اُتارا گیا تو وہ اسی ہیئت کے ساتھ

اترا۔

④ اور چوتھے یہ کہ صلیب کی جو مختلف شکلیں بتائی گئی ہیں ان میں ایک شکل اسی ہیئت کی بنتی ہے،

اس لئے اس کو مکروہ کہا گیا ہے۔



﴿ وعن عائشة قَالَتْ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْإِلْتِفَاتِ فِي الصَّلَاةِ

فَقَالَ هُوَ أَخْتِلَاسٌ يُغْتَلِسُهُ الشَّيْطَانُ مِنْ صَلَاةِ الْعَبْدِ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۲۰)

”حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز میں التفات کے بارے

میں پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ یہ اچک لینا ہے جو کہ شیطان بندے کی نماز میں سے اچک لیتا ہے۔“

التفات في الصلوة کی صورتیں

التفات کی تین صورتیں ہیں۔

(۲۰) الحدیث احمر جہ البخاری: ج ۱، ص ۱۰۴۔ فی کتاب الادان، باب الالتفات فی الصلوة، و ابو داؤد: ج ۱، ص ۱۳۱۔ فی کتاب الصلوة، باب

الالتفات فی الصلوة، و الترمذی: ج ۱، ص ۱۳۰۔ فی ابواب السفر، باب ما ذکر فی الالتفات فی الصلوة، و النسائی: ج ۱، ص ۱۶۶۔ فی کتاب

السہو، باب التشدید فی الالتفات فی الصلوة، و احمد: ج ۶، ص ۱۰۶۔

ملحوظة: لم نجدہ عند مسلم بعد بحث طویل، ولم يعزه الحافظ العزري الى مسلم و انما عزاه الى البخاري و النسائي و لمي داؤد، و كذا صرح

عبد القادر الارناؤوط في تعليقاته على جامع الاصول لابن الاثير بقوله: ”و لم نره عند مسلم بعد بحث طویل و الله اعلم۔“

① ایک ہے ”تحویل الصدر عن القبلة“، یعنی چہرے کے ساتھ ساتھ سینہ بھی قبلہ سے پھر جائے تو یہ بالاتفاق مفسدِ صلوٰۃ ہے۔

② دوسری صورت ہے، ”تحویل الراس والوجه عن القبلة“ یعنی صرف سر اور چہرہ قبلہ سے پھر جائے یہ صورت مفسدِ صلوٰۃ تو نہیں مگر مکروہ ہے۔

③ تیسری صورت ہے ”الالتفات بطرف العين“ یعنی آنکھوں سے اوہر اُدھر دیکھنا، یہ نہ تو مفسدِ صلوٰۃ ہے اور نہ مکروہ ہے البتہ خلافِ اولیٰ ہے۔ (۲۱)

اخلاص کے معنی لغت میں اچک لینے کے ہیں اور یہاں اس کا مطلب ہے کہ نماز میں التفات سے نماز کی برکات ضائع ہو جاتی ہیں اور نماز کا کمال باقی نہیں رہتا۔



﴿ وعن * أَبِي قَتَادَةَ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ النَّاسِ وَأَمَامَهُ بِنْتُ أَبِي الْعَاصِ عَلَى عَائِنِهِ فَإِذَا رَكَعَ وَضَعَهَا وَإِذَا رَفَعَ مِنَ السُّجُودِ أَعَادَهَا مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۲۲) ﴾

”حضرت ابو قتادہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ لوگوں کو نماز پڑھا رہے تھے اور آپ کی نواسی امامہ بنت ابی العاص آپ کے کندھے پر تھی، جب آپ رُکوع کرتے تو امامہ کو نیچے بٹھا دیتے اور جب سجدہ سے اٹھتے تو ان کو اپنے کندھے پر بٹھا لیتے تھے۔“

ایک اشکال اور اس کے جوابات

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز میں امامہ کو اٹھانا اور بٹھانا اور پھر

(۲۱) بحیثیہ مرقاة: ج ۳، ص ۶-۷۔

(۲۲) الحدیث احمر جہ البحاری: ج ۱، ص ۶۴۔ فی کتاب الصلوٰۃ، باب اذا حمل جارویۃ صغیرۃ علی عقبہ فی الصلوٰۃ، و مسلم، ج ۱، ص ۲۰۵۔
فی کتاب المساجد، باب جواز حمل الصبیان فی الصلاۃ، و ابو داؤد: ج ۱، ص ۱۳۲۔ فی کتاب الصلوٰۃ، باب العمل فی الصلوٰۃ، و السانی: ج ۱، ص ۱۶۸۔
فی کتاب السہو، باب حمل الصبیان فی الصلوٰۃ، و وضعہم فی الصلوٰۃ، و مالک: ص ۱۵۶-۱۵۷۔ فی کتاب قصر الصلوٰۃ فی السفر، باب جامع الصلوٰۃ۔

اٹھا کر کاندھے پر رکھنا عمل کثیر ہے جو مفسدِ صلوة ہے، ورنہ عمل قلیل ہونے میں تو کوئی شبہ نہیں جو بہر حال نماز میں مکروہ ہے۔

① علامہ خطابی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ چونکہ امامہ آپ سے بہت زیادہ مانوس تھی اس لئے وہ خود بحالتِ صلوة بھی آپ کے ساتھ چٹ جاتی تھی، اور آپ کے کاندھے چڑھ جاتی تھی اور رکوع کے وقت نیچے اتر جاتی تھی، لہذا یہ اٹھانے اور بٹھانے کی نسبت جو آپ کی طرف کی گئی ہے یہ مجازاً ہے اس لئے کہ یہ آپ کا فعل نہیں تھا، جسے مفسدِ صلوة کہا جائے۔

② بعض نے اس کو حقیقت پر حمل کرتے ہوئے آپ کا فعل قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے کہ جب عمل کثیر نماز کے لئے مفسد تھا۔

③ اور بعض نے یہ کہا کہ یہ آپ کے ساتھ مخصوص تھا۔

④ نیز یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ صورت بغیر عمل کثیر کے ہوتی تھی اس لئے فسادِ صلوة لازم نہیں آتا

تھا، اور اس صورت میں آپ کا یہ عمل بیانِ جواز پر محمول ہے۔ (۲۲)



﴿ وعن أبي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ثأب أحدكم في الصلاة فليكظم ما استطاع فإن الشيطان يدخل رواه مسلم وفي رواية البخاري (۲۴) عن أبي هريرة قال إذا ثأب أحدكم في الصلاة فليكظم ما استطاع ولا يقلها فإنما ذليكم من الشيطان يضحك منه (۲۵) ﴾

(۲۲) بحیثی مرثاة: ج ۳ ص ۸۔

(۲۴) الحدیث اخرجہ مسلم: ج ۲ ص ۳۱۳۔ فی کتاب الزهد باب تسمیت العاطس وکراهة الثأب، و ابو داؤد: ج ۲ ص ۳۲۹ فی کتاب

الادب باب فی الثأب، و احمد: ۳۶۱۳۔

(۲۵) الحدیث اخرجہ البخاری: ج ۲ ص ۹۱۹۔ فی کتاب الادب باب ما یستحب من العاطس وما یکره من الثأب، و مسلم: ج ۲ ص ۳۱۴۔

فی کتاب الزهد باب تسمیت العاطس وکراهة الثأب، و ابو داؤد: ج ۲ ص ۳۳۰۔ فی کتاب الادب باب فی الثأب، و الترمذی: ج ۱ ص ۸۵۔

فی ابواب الصلوة باب ما جاء فی کراهة الثأب فی الصلوة۔

نسخہ: تفسیرہ بالصلوة تفسیر فی البخاری، و امامہ عند مسلم من حدیث ابی سعید الحدادی رقمہ ۲۹۹۵، اللہ علیہ الشیخ عبدالقادر فی تعلیقاتہ علی

جامع الاصول۔ ج ۶ ص ۶۲۲۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کو نماز میں جمائی آنے تو اسے چاہئے کہ حتی الامکان اسے روکے ، اس لئے کہ شیطان (منہ میں) گھس جاتا ہے ، اور بخاری میں قدرے فرق کے ساتھ روایت یوں ہے ، کہ تم میں سے کسی کو جمائی آنے تو اسے حتی الامکان روکنا چاہئے اور ”ہا“ نہیں کرنا چاہئے کیونکہ یہ شیطان کی طرف سے ہے اور شیطان اس سے ہنستا ہے ۔“

اذا تشاء ب احدکم فی الصلوٰۃ

شاؤب کے معنی جمائی کے ہیں اس کا سبب غلبہ نوم بھی ہوتا ہے ، ایسے ہی کثرت اکل اور زیادہ غفلت بھی سبب بنتی ہے ، حدیث میں اس کو روکنے کا حکم دیا گیا ہے ، علماء نے متعدد طریقے اس کو روکنے کے بتائے ہیں ۔

سج کے ذریعہ سے اس کو روکا جاسکتا ہے ، جس نفس سے بھی رک جاتی ہے ۔

نچلے ہونٹ کو دانتوں سے دبانے سے بھی رک جاتی ہے ۔

علامہ شاہی نے بعض علماء سے جمائی و روکنے کا ایک اور طریقہ نقل کیا ہے کہ جب جمائی آنے لگے تو یہ تصور کرے کہ انبیاء علیہم السلام کو جمائی نہیں آتی تھی ، اس کے بعد فرمایا کہ امام قدوری فرماتے ہیں ”حریناء مراراً فوجدناہ کذلک“ (۲۶) ۔

بہر حال چونکہ جمائی سے قساوت قلب پیدا ہوتی ہے اور غفلت میں اضافہ ہوتا ہے ، اس لئے وہ نماز میں بالخصوص مکروہ ہے ۔



﴿ وعن سئل بن ساعد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نابه شي في صلاته فليسبح فانما التصفيق للنساء وفي رواية قال التميمي للرجال والتصفيق للنساء متفق عليه (۲۷) ﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کو نماز میں کوئی واقعہ پیش آجائے تو اسے چاہیے کہ وہ سحان اللہ کہے اور تالی بجانا عورتوں کے لئے ہے، اور ایک روایت میں یوں ہے کہ سحان اللہ کہنا مردوں کے لئے ہے اور تالی بجانا عورتوں کے لئے ہے۔“

من نابه شئ في الصلوة

یعنی امام کو اگر غلطی پر متنبہ کرنا ہو یا کوئی اور خاص واقعہ پیش آجائے تو مرد کے لئے تسبیح ہے یعنی سحان اللہ کہنا اور عورت کے لئے تصفیق ہے یعنی تالی بجانا، مگر فقہاء نے تصفیق کی یہ صورت بیان کی ہے کہ کف یمنی کے ظہر اصابع و کف یسری کے بطن سے مارا جائے تاکہ صوت مطرب پیدا نہ ہو۔

التسبيح للرجال والتصفيق للنساء

چنانچہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد اسی کے قائل ہیں، امام مالک کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام مالک کی دوسری روایت جو ان کا مذہب بھی ہے یہ ہے کہ مرد اور عورت دونوں کے لئے تسبیح ہے۔ (۲۸) اور امام مالک ”فانما التصفيق للنساء“ میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عورت تصفیق کرے بلکہ یہاں پر تصفیق کی شجاعت اور قہات کو بیان کرنا مقصود ہے کہ یہ تو خارج صلوات میں

(۲۷) الحدیث ۱۰ اجر حہ البخاری: ج ۱ ص ۹۳۔ فی کتاب الادان باب من دخل لیوم الناس فحاء الامام الاول فناخر الاول اوله بناخر حازن صلاته۔ ج ۱ ص ۱۶۰۔ فی کتاب التہجد باب ما یجوز من التسبیح والحمد فی الصلوة للرجال، باب التصفیق للنساء۔ ج ۱ ص ۱۶۲۔ باب رفع الایدی فی الصلوة لامر یبزلہ۔ ج ۱ ص ۱۶۵۔ باب الاشارة فی الصلوة۔ ج ۱ ص ۳۶۰۔ فی کتاب انصالح باب ما حاء فی الاصلاح بین الناس او مسلم۔ ج ۱ ص ۱۶۹۔ فی کتاب الصلوة باب تقدیم الجماعة من یصلی سم اذا ناخر الامام ولم یخافوا مفسدة ما تقدیمہ، ابو داؤد: ج ۱ ص ۱۳۵۔ ج ۱ ص ۱۳۶۔ فی کتاب الصلوة باب ان تصفق فی الصلوة، والسنائی: ج ۱ ص ۱۲۶۔ فی کتاب الامامة باب اذا تقدم الرجل من الرعية ثم جاءه الولی هل بناخره، و ما حاء: ج ۱ ص ۶۲۔ فی ابواب الصلوة و مستنها، باب التسبیح للرجال فی الصلوة والتصفیق للنساء، و مالک: ج ۱ ص ۱۳۶۔ ج ۱ ص ۱۳۸۔ ج ۱ ص ۱۳۹۔ فی کتاب نصب الصلوة فی السفر باب الالتفات والتصفیق عند الحاجة فی الصلوة۔

عورتوں کا فعل ہے ، لہذا نماز میں نہ تو مرد کو اسے اختیار کرنا چاہیے اور نہ ہی عورت کو۔
لیکن امام مالک کی اس تاویل کی اس روایت سے تردید ہو جاتی ہے جو صیغۃ امر کے ساتھ وارد ہے ،
پنانچہ اس میں ہے ”اذا رابکم امیر فلیسبح الرجال ولتصفح النساء“ (۲۹)۔
باقی عورت کے حق میں تسبیح کو اس لئے مکروہ قرار دیا گیا ہے کہ عورت کی آواز بذات خود ایک فتنہ
ہے ، یہی وجہ ہے کہ اذان ، امامت اور نماز میں جہر بالقراءۃ سے عورت کو منع کیا گیا ہے۔

الفصل الثانی

﴿ وعن رِفَاعَةَ ابْنِ رَافِعٍ قَالَ صَاحِبَتُ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

نَطَبْتُ قَالَتْ الْحَمْدُ لِلَّهِ حَمْدًا كَثِيرًا طَيِّبًا مُبَارَكًا فِيهِ مُبَارَكًا عَلَيْهِ بِمَا يُحِبُّ رَبَّنَا وَيَرْضَى
فَلَمَّا صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْصَرَفَ فَقَالَ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ فِي الصَّلَاةِ فَلَمْ يَتَكَلَّمْ
أَحَدٌ نَمَّ قَالَهَا الثَّانِيَةَ فَلَمْ يَتَكَلَّمْ أَحَدٌ ثُمَّ قَالَهَا الثَّلَاثَةَ فَقَالَ رِفَاعَةُ أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ ابْتَدَرَهَا بَضْعَةٌ وَثَلَاثُونَ مَلَكًا أَيْهَمُ بِصَعْدِهَا رِوَاهُ
الْتِّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ (۱)

”حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی ،
تو مجھے چھینک آئی اس پر میں نے یہ کلمات پڑھے ”الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا عليه كما يحب ربنا
ويرضى“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز سے فارغ ہونے تو فرمایا نماز میں باتیں کرنے والا کون تھا؟

(۲۹) صحیح بخاری: ج ۲ ص ۱۰۶۶۔ ”اب الامام بانی قومنا يصلح بيهم“

(۱) الحديث اخرجہ البخاری: ج ۱ ص ۱۱۰۔ فی کتاب الادان، باب لا تر حمة، والتِّرْمِذِيُّ: ج ۱ ص ۹۱۔ فی ابواب الصلوة، باب ما جاء فی
الرجل يعطس فی الصلوة، وابو داود: ج ۱ ص ۱۱۲۔ فی کتاب الصلوة، باب ما يستفتح به الصلوة من الدعاء، والنسائي: ج ۱ ص ۱۶۲۔ فی کتاب
الاستحباب، باب ما يقول المأموم۔

تو بولی نہیں بولا، پھر آپ نے دوسری مرتبہ یہی فرمایا، جب بھی کوئی نہیں بولا، جب تیسری مرتبہ آپ نے یہی فرمایا تو رفاعہ نے کہا میں ہوں یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے، تیس سے زیادہ فرشتے ان کلمات کو لینے میں سبقت کر رہے تھے کہ ان میں سے کون ان کو پہلے اور لے جائے۔“

حدیث کا مطلب

! اسی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ خبر یہی ہے کہ یہ واقعہ نسخ کلام فی الصلوة سے پہلے کا ہے۔ (۱۶)

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو صلوة نافلہ پر حمل کیا ہے، (۲) لیکن چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صلوة نفل و باجماعت ادا کرنے کی عادت نہ تھی اس لئے جبکہ یہ واقعہ جماعت کا ہے تو صلوة نافلہ پر حمل کرنا کہیں درست ہوگا؟ پھر حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں صلوة مکتوبہ اور نافلہ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔



﴿ وعن كعب بن عجرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا توضأ أحدكم فأحسن وضوءه ثم خرج عابداً إلى المسجد فلا يشبكن بين أصابعه فإنه في الصلاة رواه أحمد والترمذي وأبو داود والنسائي والدارمي (۳) ﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جب تم میں سے کوئی وضو کرتے اور اچھی طرح وضو

(۱۱) بیہی برقاہ ج ۳ ص ۱۲۔

(۱۲) بیہی جامع ترمذی ج ۱ ص ۹۱-۹۲۔

(۱۳) الحدیث احقر حد ابو داود ج ۱ ص ۸۳، کتاب الصلوة، ما جاء فی الہدی فی العنی الی الصلوة، والترمذی ج ۱ ص ۸۸، ابواب

الصلوة، ما جاء فی کراہیہ التثکب الی الصلوة، والدارمی ج ۱ ص ۲۸۱، کتاب الصلوة، ما جاء فی الہدی عن الاشتاک ادا جمیع

الی المسجد، واحمد ج ۳ ص ۲۴۱۔ ملحوظہ: ولہ بعدہ حدیثی عدتہ کثیر۔

کرے، پھر نماز کے ارادے سے مسجد کی طرف نکلے تو اسے چاہیے کہ انگلیوں کے درمیان تشبیک نہ کرے کہونکہ وہ حکماً نماز میں ہے۔“

تشبیک الاصابع

تشبیک کے معنی ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کرنے کے ہیں، یہ ہنیت چونکہ خشوع کے منافی ہے اس لئے اس کو مکروہ کہا گیا ہے، اور جب انسان نماز کے ارادے سے نکل کھڑا ہوتا ہے تو وہ حکماً داخل صلوة ہوتا ہے اس لئے اس حالت میں بھی اس کو مکروہ کہا ہے۔ (۳)

نیز انگلیوں کو ایک دوسرے میں ڈالنے کی نہی اس وجہ سے بھی ہو سکتی ہے کہ اس میں جھگڑوں کے ساتھ ملاہت اور ان میں پڑنے کی طرف اشارہ ہے، چنانچہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فتنوں کا ذکر فرمایا تو آپ نے انگلیاں ایک دوسرے میں داخل کی اور فرمایا کہ لوگوں نے اختلاف کیا اور ایسے ہو گئے۔ (۵)



﴿ وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاختصار اهل في الصلاة راحة اهل النار رواه في شرح السنة (۶) ﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز میں اختصار اہل جہنم کے آرام لینے کی صورت ہے۔“

اختصار فی الصلوة کے معانی

اختصار کے کئی معانی بیان کئے گئے ہیں۔

❶ اس کے ایک معنی وہی ”وضع الیدین علی الخاصرتین“ کے ہیں، اور اس کی کراہت

(۱) یکھے مرقاة: ج ۲، ص ۱۲۔

(۵) یکھے التملیق الصبیح: ج ۲، ص ۱۵۔

(۶) الحدیث اخر جہ البغوی فی شرح السنة: ج ۲، ص ۲۳۶، فی کتاب الصلوة، باب ما لا یجوز من العمل فی الصلوة۔

کی وہی چار وجوہ جن کو فصل اول میں ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الخصر فی الصلوة“ حدیث کے تحت ذکر کیا گیا ہے۔

① اختصار فی الصلوة کے دوسرے معنی ”الاختصار فی ارکان الصلوة“ کے ہیں، یعنی تعذر ارکان کو ترک کر دینا، یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک حرام ہے۔

② تیسرے معنی ہیں ”الاختصار فی القراءة“ یعنی اول سورۃ سے یا آخر سورۃ سے ایک یا دو آیتیں پڑھنا، اس کو اگرچہ بعض مشائخ نے مکروہ کہا ہے، لیکن فتویٰ اس پر ہے کہ یہ بلاکراہت جائز ہے۔

③ چوتھے معنی ہیں ”الاختصار عن قراءة آية السجدة“ یعنی باقی سورۃ کو پڑھا جانے اور آیت سجدہ کو ترک کیا جانے یہ بھی مکروہ ہے۔

④ اور اختصار کے پانچویں معنی ہیں ”الانكفاء على العصا“ یعنی نماز میں عصا پر ٹیک لگا کر کھڑا ہونا، یہ صلوة مکتوبہ میں بغیر عذر کے مکروہ ہے، البتہ صلوة نافلہ میں بغیر عذر کے بھی اس کی گنجائش ہے، علی القول الاصح (۷)۔



❁ وعن ❁ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْتُلُوا الْأَسْوَدِيَّ فِي الصَّلَاةِ الْحَبِيَّةِ وَالْعَقْرَبِ رَوَاهُ أَحْمَدُ وَأَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَاللِّسَانِيُّ مَعْنَاهُ (۸)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز میں دو کالوں یعنی سانپ اور بچھو کو قتل کرو۔“

قتل الاسودين في الصلوة

بحالت نماز سانپ اور بچھو کو مارنا خواہ بعمل قلیل ہو یا کثیر دونوں جائز ہے، لیکن عمل قلیل کے

(۷) صحیح البحر الرائق، ج ۲، ص ۲۱۔

(۸) الحدیث أخرجه الترمذی، ج ۱، ص ۸۹، فی ابواب الصلوة، باب ما جاء فی قتل الاسودین فی الصلوة، و ابو داؤد، ج ۱، ص ۱۲۲، ص ۲۰۰، الصلوة، باب المعمل فی الصلوة، و اللسانى، ج ۱، ص ۱۷۸، فی کتاب السوء، باب قتل الحیة و العقرب فی الصلوة، و احمدی، مسند، ج ۲، ص ۲۰۰۔

ساتھ قتل مفسد صلوة نہیں ہے اور عمل کثیر کے ساتھ قتل مفسد ہے، امام سرخسی نے عمل کثیر کے ساتھ بھی قتل کو غیر مفسد کہا ہے، لیکن صحیح پہلا قول ہے، واضح رہے کہ یہاں پر کالے سانپ کی تخصیص تظلیبا کی گئی ہے، چنانچہ ہر قسم کے سانپوں کا یہی حکم ہے کہ بحالت صلوة ان کا مارنا جائز ہے۔ (۹)



❁ وعن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يصلي تطوعاً والباب عليه مائة منقح ففتحت ففتحت لي ثم رجع إلى مصلاه
 وذكرت أن الباب كان في القبلة رواه أحمد وأبو داود والترمذي وروى النسائي نحوه
 (۱۰)

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں نفل نماز پڑھتے اور دروازہ بند ہوتا تھا، میں آتی اور دروازہ کھولتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چل کر میرے لئے دروازہ کھولتے، پھر اپنے مصلى پر واپس تشریف لے جاتے، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ دروازہ قبلہ کی جانب تھا۔“

چونکہ حضرت عائشہ کا حجرہ بہت تنگ تھا اس لئے صرف ایک دو قدم چلانا ہوتا تھا اور یہ عمل کثیر میں داخل نہیں ہے کہ مفسد صلوة ہو۔

یہاں یہ سوال کہ دروازہ کھولنے کے لئے دو قدم چلانا، دروازہ کھولنا اور پھر واپس آنا یہ سب مل کر عمل کثیر ہو ہی جاتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام افعال مل کر عمل کثیر تو ہو جاتے ہیں، لیکن یہ افعال توالی کے ساتھ نہیں ہوتے تھے، اس لئے ان سے فساد صلوة لازم نہیں آئے گا۔

وذكرت ان الباب كان في القبلة

یعنی دروازہ چونکہ قبلہ کی طرف تھا اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب دروازہ کھولنے کے لئے

۱۰۱. صحیح برقاہ، ج ۳، ص ۱۶۔

۱۰۱. الحدیث احمر ح الترمذی، ج ۱، ص ۱۳۱، فی ابواب السجرات ما یجوز من المنی والعمل فی صلوة التطوع، ابو داؤد، ج ۱، ص ۱۳۳۔

۱۰۲. کتاب الصلوة، ما العمل فی الصلوة، ابن السنی، ج ۱، ص ۱۶۸، فی کتاب السجرات المنی، امام الفسلف حنابلہ، ابو احمد، ج ۶، ص ۳۱۔

چلتے تو استقبال قبلہ سے انحراف لازم نہیں آتا تھا۔ (۱۱)



❁ وعن ❁ طلق بن عبي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا فسا أحدكم في الصلاة فليصرف فليتوضأ وليعد الصلاة رواه أبو داود وروى الترمذي مع زيادة و نقصان (۱۲)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کی نماز میں رتخ خارج ہو جائے تو وہ جا کر وضو کرے اور دوبارہ نماز پڑھے۔“

حدث في الصلوة کا حکم

اگر حدث عمداً ہے تب تو اعادہ صلوٰۃ لازم اور ضروری ہے، اور اگر حدث بلا عمد ہے تب اعادہ کا حکم حنفیہ کے نزدیک استحباب پر مبنی ہے، چونکہ دوسری روایت میں ”من اصابه قبح او رعا ف او قلس او مذی فليصرف فليتوضأ ثم ليين على صلوته وهو في ذلك لا يتكلم“ (۱۳) فرمایا گیا ہے، اس لئے اگر کوئی شخص وضو کرے اور از سر نو نماز شروع نہ کرے اسی نماز پر بنا کرے تو ہمارے ہاں یہ جائز ہے۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حدث عمداً ہو یا بغیر عمد دونوں صورتوں میں امر و جوب کے لئے ہے، یہ حضرات بناء کے قائل نہیں ہیں، اس لئے دونوں صورتوں میں ان کے یہاں اعادہ صلوٰۃ لازم اور ضروری ہے۔ (۱۴)

(۱۱) دیکھیے مرقاة: ج ۳ ص ۱۶۔

(۱۲) الحدیث اخر جہ ابو داود: ج ۱ ص ۱۳۳، فی کتاب الصلوٰۃ، باب اذا حدث فی صلوٰۃ يستقبل، و الترمذی: ج ۱ ص ۲۲۰، فی ابواب الرضا، باب ماجاء فی کراهیة اتیان النساء فی انصار من۔

تسمیہ: کل منہما روى هذا الحديث عن علي بن طلق وكذا صاحب المصابيح ولعله هو الصحيح، فان كلامه المعزى في تحفة الاشراف: ج ۶ ص ۳۶۱، وابن الاثير في جامع الاصول: ج ۶ ص ۱۹۶، عزاه الى علي بن طلق فلعله انقلب اسم الراوي على المؤلف۔ واللہ اعلم۔

(۱۳) سنن ابن ماجہ: ص ۸۵، ”باب ماجاء فی البناء علی الصلوٰۃ“۔

(۱۴) دیکھیے مرقاة: ج ۳ ص ۱۶۔

باب السهو

الفصل الاول

﴿عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا قَامَ يُصَلِّي جَاءَهُ الشَّيْطَانُ فَلَبَسَ عَلَيْهِ حَتَّى لَا يَدْرِي كَمْ صَلَّى فَإِذَا وَجَدَ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۱۵)﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی نماز پڑھنے کھڑا ہوتا ہے تو اس کے پاس شیطان آتا ہے اور اسے شک و شبہ میں ڈالتا ہے، یہاں تک کہ اسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس نے کتنی رکعتیں پڑھی ہے، لہذا جب تم میں سے کسی کو یہ صورت پیش آجائے تو اسے چاہیے کہ قعدہ اخیرہ میں دو سجدے کرے۔“

تعداد رکعات میں شک ہو تو کیا کرنا چاہیے؟

نماز کے دوران اگر تعداد رکعات کے بارے میں کسی کو شک ہو جائے، تو ایسی صورت میں کیا کرنا

(۱۵) الحدیث أخرجه البخاری: ج ۱ ص ۱۶۴ فی کتاب التہجد، باب إذا لم یدر کم صلی ثلاثاً، أو ربعا سجد سجدتین، و باب السهو فی العرض و النطوع، و مسلم: ج ۱ ص ۲۱۰ فی کتاب المساجد، باب السهو فی الصلوٰۃ و السجود، و السانی: ج ۱ ص ۱۸۵ فی کتاب السهو، باب الشوری و ابو داؤد: ج ۱ ص ۱۳۶ - ۱۳۸ فی کتاب الصلوٰۃ، باب من قال: ینم علی اکبر طمہ، و الترمذی: ج ۱ ص ۹۰ فی ابواب الصلوٰۃ، و اب من یشک فی الزیادۃ و القصر، و ابن ماجہ: ص ۸۵ فی کتاب الصلوٰۃ، باب ما جاء فی سجدتین السهو قبل السلام، و مالک: ص ۸۴ فی کتاب السهو، باب العمل فی السهو، و احمد: ج ۲ ص ۲۸۳۔

چاہئے، اس سلسلہ میں فقہاء کے چار اقوال ہیں۔ (۱۶)

① امام شعبی اور امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں اعادہ صلوٰۃ واجب ہے۔

② امام حسن بصری فرماتے ہیں کہ اس پر فقط سجدہ سو واجب ہے۔

③ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے یہاں ایسی صورت میں بناء علی الاقل واجب ہے، اور جہاں

پر قعدہ اخیرہ کا شبہ ہو، وہاں قعدہ کر لیا جائے۔

④ حضرات حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں قدرے تفصیل ہے، اگر اول مرتبہ میں یہ شک پیش آیا

ہے تو استیناف اور اعادہ کا حکم ہے اور اگر اول مرتبہ نہیں بلکہ ثانیاً اور ثالثاً ایسا ہوا ہے تو پھر تحرّی کا حکم

ہے اور تحرّی کے مطابق عمل کرنے میں اول تو احتیاط ضروری ہے، کہ جس مقام پر قعدہ اخیرہ کا شبہ ہو تو وہاں

قعدہ کر لیا جائے اگرچہ اتمام صلوٰۃ میں اس کا اعتبار نہ ہوگا، مثلاً ثلث اور اربع میں شک ہوا اور تحرّی سے ثلاث

کی ترجیح معلوم ہوئی تب بھی چونکہ یہاں اربع ہونے کا احتمال ہے اس لئے قعدہ اخیرہ کر لینا چاہئے اور تحرّی

کے مطابق مزید ایک رکعت پڑھنے کے بعد سلام پھیرنا چاہئے، نیز دوسری بات یہ ملحوظ رہے کہ تحرّی کے مطابق

عمل کرنے میں بھی سجدہ سو ضروری ہے۔

اور اگر تحرّی سے کوئی ایک جانب راجح نہیں ہوتی تب بناء علی الاقل ضروری ہے، اور بناء علی الاقل

میں بھی اس کا لحاظ رکھا جائے گا کہ اگر رکعت اور رکعتیں میں شک تھا تو رکعت اولیٰ میں بھی قعدہ اخیرہ کیا

جانے گا اگر یہ فجر کی نماز ہو، اور رباعی نمازوں میں ثلاث اور اربع میں شک پیش آجانے کی صورت میں بناء علی

الاقول کے وقت ثلاث کو اختیار کیا جائے گا اور ثلاث میں بھی قعدہ اخیرہ کیا جائے گا۔

در حقیقت اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف کی بنیاد روایات کے اختلاف پر ہے، چنانچہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں مختلف روایات مروی ہیں، امارہ اور استیناف کے متعلق حضرت عبادة

بن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن رجل سہانی

صلوٰۃ فلم یدر، کم صلی؟ فقال: لیعد صلوٰۃ ویسجد سجدتین قاعداً“ (۱۷)۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً مروی ہے، ”عن ابن عمر فی الذی لایدری ثلاثاً صلی او

اربعاً قال: یعید حتی یحفظ“ (۱۸)۔

(۱۶) البیہقی معارف السنن ج ۳ ص ۴۹۸۔

(۱۷) البیہقی معارف السنن ج ۴ ص ۱۵۳-۱۵۵۔

(۱۸) البیہقی معارف السنن ج ۲ ص ۲۸ ”من قال ادا شک فله بدرکہ صلی اعاد“۔

اور دوسرے صحابہ سے بھی اس قسم کی روایات مروی ہیں، یہ روایات اگرچہ قوت سند کے اعتبار سے اعلیٰ درجہ پر نہیں ہیں، لیکن تعدد طرق کی وجہ سے صالح للاحتجاج ضرور ہیں۔

ایسے ہی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت صحیح بخاری میں ”واذا شک احدکم فی صلوٰتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم یسلم ثم یسجد سجدةً“ تحری کی تائید میں موجود ہے۔ (۱۹)

اور بناء علی الاقل کے لئے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، جو اسی باب کی دوسری روایت ہے، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا شک احدکم فی صلوٰتہ فلم یدرکم صلی ثلاثاً او اربعا، فلیطرح الشک، ولیبن علی ما استیقن۔

ایسے ہی ترمذی میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی روایت ہے، قال: سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم: یقول اذا سہا احدکم فی صلوٰتہ فلم یدر واحدة صلی او ثنتین، فلیبن علی واحدة، فان لم یدر ثنتین صلی او ثلاثاً فلیبن علی ثنتین فان لم یدر ثلاثاً صلی او اربعا فلیبن علی ثلاث (۲۰)۔

امام شعبی اور امام اوزاعی نے اعادۃ صلوٰۃ والی روایات کو اختیار کیا۔

حضرت حسن بھری نے حضرت ابوہریرہؓ کی زیر بحث روایت کو ترجیح دی ہے۔

اور ائمہ ثلاثہ بناء علی الاقل والی روایات کو ترجیح دیتے ہیں، استیناف کی روایات کو ضعیف کہہ کر چھوڑ دیتے ہیں اور تحری کی روایت میں تاویل کرتے ہیں کہ ”فلیتحر الصواب“ سے مراد ”فلیقصد البقین“ ہے اور یہ معنی بناء علی الاقل میں پائے جاتے ہیں۔

لیکن جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں کہ استیناف کی روایات بھی قابل استدلال ہیں، اس لئے ان کو ترک نہیں کیا جائے گا، اور تحری کی روایت میں یہ تاویل بھی خلاف ظاہر ہے اس لئے تحری کے متعارف اور قطار معنی مراد ہوں گے۔

جبکہ حضرات حنفیہ تمام روایات پر عمل کرتے ہیں، چنانچہ استیناف اور اعادۃ صلوٰۃ کی روایات کو اول از بربط پیش آنے پر محمول کرتے ہیں، تحری کی روایت بار بار شک آنے پر محمول ہے، اور اگر تحری سے واپس ایک جانب راجح نہیں ہوتی تو پھر بناء علی الاقل والی روایات پر عمل کرتے ہیں، باقی جہاں تک تعلق ہے حضرت ابوہریرہؓ کی زیر بحث روایت کا تو چونکہ یہ ساکت اور مجمل ہے، اس لئے اس کو ناطق اور مفصل

(۱۹) صحیح بخاری: ج ۱، ص ۵۸، ”باب التوجہ نحو القبلة حیث کان“۔

(۲۰) زیلعی: ج ۱، ص ۹۰-۹۱، ”باب فیمن یشک فی الریادة والنفسان“۔

روایات پر محمول کیا جائے گا، اس طرح حنفیہ کے یہاں کسی بھی روایات کا ترک لازم نہیں آتا، بلکہ تمام روایات معمول بہا ہیں اور ان میں بہترین طریقہ سے تطبیق بھی ہوگئی۔



﴿ وَعَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا شَكَ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى ثَلَاثًا أَوْ أَرْبَعًا فَلْيَطْرَحِ الشُّكَّ وَلْيَبْنِ عَلَى مَا أَسْتَيْقِنُ ثُمَّ يَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ فَإِنْ كَانَ صَلَّى خَمْسًا شَفَعَنَ لَهُ صَلَاتُهُ وَإِنْ كَانَ صَلَّى إِنَّمَا لِأَرْبَعٍ كَأَنِّي تَرَى غِيَابَ الشَّيْطَانِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَرَوَاهُ مَالِكٌ عَنْ عَطَاءِ مَرْسَلًا ، وَفِي رِوَايَةٍ شَفَعَهَا بِهَاتَيْنِ السَّجْدَتَيْنِ (۲۱) ﴾

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کو نماز کے دوران شک ہو جائے اور اسے یہ یاد نہ رہے کہ اس نے تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار، تو وہ اپنا شک دور کرے اور جس عدد پر اسے یقین ہو اس پر بنا کرے اور پھر سلام پھیرنے سے پہلے دو سجدے کرے، پس اگر اس نے پانچ رکعتیں پڑھی ہوگی تو یہ پانچ رکعتیں ان دونوں سجدوں کے ذریعہ اس کی نماز کو جفت کر دیں گی اور اگر اس نے پوری چار رکعتیں پڑھی ہوگی تو یہ دونوں سجدے شیطان کی ذلت کا سبب بنیں گے۔ اور ایک روایت میں یوں ہے کہ نمازی ان دونوں سجدوں کے ذریعہ پانچ رکعتوں کو جفت کر دے گا۔“

سجدہ سہو بعد السلام اولیٰ ہے یا قبل السلام؟

حضرات فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سجدہ سہو بعد السلام اولیٰ اور افضل ہے، یا قبل

(۲۱) الحدیث اخر حدیث مسلم: ج ۱، ص ۲۱۱ فی کتاب المساجد، باب من شک فی صلوٰۃ فلم یدر کم صلی فلیطرح الشک ولین علی ما استیقن والسائی: ج ۱، ص ۱۸۳-۱۸۴ فی کتاب السہو، باب اتمام المصلی علی ما ذکر اذا شک، و ابو داؤد: ج ۱، ص ۱۳۷ فی کتاب الصلوٰۃ، باب من قال: یلنی الشک، وابن ماجہ: ص ۸۳-۸۵ فی کتاب الصلاة فی السہو فی الصلوٰۃ، باب ماجاء فیمن شک فی صلوٰۃ فرجع الی یقین، والموظا: ص ۸۰ فی کتاب الصلوٰۃ، باب اتمام المصلی ما ذکر اذا شک فی صلاتہ، واحمد: ج ۳، ص ۸۳-۸۴۔

السلام؟ چنانچہ حضرات تہنئہ مطلقاً بعد السلام کو افضل کہتے ہیں۔
شواہخ کے یہاں مطلقاً قبل السلام افضل ہے۔

مالکیہ کے نزدیک سجدہ سو کا وجوب اگر نماز میں کسی زیادتی کی وجہ سے ہے تو پھر بعد السلام افضل ہے اور اگر نماز میں کسی نقصان کی وجہ سے ہے تو پھر قبل السلام افضل ہے، اسی کو ”الدال بالبدال و القاف بالقاف“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جن مواقع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سجدہ سوزنا مقول ہے ان میں تو حدیث کے مطابق عمل کیا جائے گا، ”ان كان في الحديث قبل السلام فقبل السلام وان كان في الحديث بعد السلام فبعد السلام“ اور جن مواقع میں حدیث کے اندر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل مقول نہیں ہے، وہاں قبل السلام سجدہ کیا جائے گا۔

امام اسحاق رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسے مواقع میں جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل موجود ہے، تب تو مثل مذہب حنبلیہ اسی طریقہ سے جیسے کہ حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل مقول ہے، عمل کیا جائے گا اور اگر کوئی نئی شکل پیش آتی ہے تو پھر مثل مذہب مالکیہ ”الدال بالبدال و القاف بالقاف“ پر عمل کیا جائے گا۔ (۲۲)

روایات میں دونوں قسم کی حدیثیں موجود ہیں، قولی بھی اور فعلی بھی، مگر فعلی روایات میں تعارض ہے، کہیں سجدہ قبل السلام مذکور ہے، جیسے فصل اول کی حضرت عبداللہ بن یحییٰ کی آخری حدیث ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بہم الظهر، فقام فی الركعتین الاولیین لم یجلس، فقام الناس معہ، حتی اذا قضی الصلوٰۃ، وانتظر الناس تسلیمہ، کبر و هو جالس فسجد سجدتین قبل ان یسلم“۔ اسی طرح عمران بن حصین کی فصل ثانی کی پہلی روایت ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بہم فسجد سجدتین ثم تشهد، ثم سلم“۔

یہ دونوں روایتیں سجدہ قبل السلام پر دال ہیں۔

اور حضرت عبداللہ بن مسعود کی فصل اول کی تیسری روایت ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظهر خمسا، فقیل لہ: ازید فی الصلوٰۃ؟ فقال: وما ذاک، قالوا صلیت خمسا، فسجد سجدتین بعد ما سلم“۔

اور ذوالیہدین کی حدیث جو فصل ثمانی کی پہلی روایت ہے، جس میں ”ثم سلم، ثم سجد“
سجدتین، ثم سلمہ“ فرمایا گیا ہے۔

یہ دونوں سجدہ بعد السلام پر دال ہیں، اس طرح یہ روایات فعلیہ متعارض ہیں، مالکیہ نے اس سے
ایک اصول استنباط کیا کہ زیادتی کی صورت میں سجدہ بعد السلام کیا گیا ہے، جیسا کہ حدیث ابن مسعود میں ہے
اور نقصان کی صورت میں قبل السلام، جیسا کہ عبد اللہ بن یحییٰ اور عمران بن حصین کی روایات میں ہے، لیکن
یہ اصول ذوالیہدین کی حدیث میں آ کر ٹوٹ جاتا ہے، چونکہ وہاں نقصان کے باوجود سجدہ بعد السلام ہے۔

حضرات شوافع یہ کہتے ہیں کہ سجدہ سو نماز میں ہمیشہ آجانے والے تصور اور کوتاہی کی وجہ سے ہوتا
ہے، اس لئے مناسب یہ ہے کہ وہ اختتام صلوٰۃ سے پہلے ادا ہو جائے تاکہ اختتام صلوٰۃ تکمیل کے ماتھے ہو۔
متبادلہ اور امام اسحاق نے ایک حد تک ظاہر روایات پر عمل کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کے بعد
متبادلہ نے شوافع کے مذہب کو ترجیح دی اور امام اسحاق نے مالکیہ کے مذہب کو۔

حضرات حنفیہ کے نزدیک مطلقاً سجدہ سو بعد السلام کو ترجیح ہے، چونکہ روایات فعلیہ تو متعارض ہیں
مگر قولی حدیث غیر متعارض ہے۔ ابو داؤد (۲۴) اور ابن ماجہ (۲۴) میں حضرت ثوبان کی روایت ہے، ”الکل
سہو سجدتان بعد ما یسلّمہ“ (اللفظ لاسی داؤد)۔

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس کی سند میں اسماعیل بن عیاش ایک راوی ہے جو ضعیف ہے،
لیکن امام الحرمہ و المتعدیل یحییٰ بن معین، امام احمد، امام بخاری اور دوسرے بہت سے محدثین نے ان کی توثیق
کی ہے اور یہ کہا ہے کہ اسماعیل بن عیاش کی وہ روایات جو کہ ثانی السناد سے متحول ہیں حجت ہیں، البتہ
جازیہ میں سے جو روایات انہوں نے نقل کی ہیں وہ متکلم فیہا ہیں، (۲۵) اور اس حدیث میں ابن عیاش کے استاذ
عبید اللہ بن عبید کلاعی ثانی ہیں اس لئے یہ روایت حجت ہوگی، اور چونکہ یہ روایت قولی بھی ہے اور ضابطہ کلیہ
اور اصول کی شکل میں ہے، اس لئے اس کو ترجیح دی جائیگی۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ روایات فعلیہ جن میں سجدہ قبل السلام مذکور ہے وہ ہمارے یہاں بیان
جو از پر محمول ہے اس لئے کہ اختلاف تو صرف انفصالیہ میں ہے۔

(۲۴) ابو داؤد ج ۱ ص ۱۳۸، ۱۳۹۔ ”سیران شہد و هو حائس“۔

(۲۴) ابن ماجہ، ص ۱۸۵، ”باب ما جاء فی سجدہ ما بعد السلام“۔

(۲۵) ”حلاصۃ تدریس تہذیب الکمال“ ص ۳۵۔

نیز ان روایات میں یہ تاویل بھی ہو سکتی ہے کہ وہاں قبل السلام ہے مراد وہ سلام ہے جو سجدہ سہو کے بعد تشہد ادا کرنے پر اخیر میں ہوتا ہے۔

بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ روایات قولیہ میں بھی سجدہ قبل السلام مذکور ہے، جیسا کہ ابو سعید خدری اور عبداللہ بن مسعود کی فصل اول کی روایات میں ہے، تو پھر روایات قولیہ بھی مثل روایات نفاہیہ کے متعارض ہوں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایات خاص سجدہ سہو کے بارے میں وارد نہیں ہونیں بلکہ ان کا محل ورود مسئلہ تک فی الصلوٰۃ ہے اور حدیث ثوبان نصرف سجدہ سہو کے بارے میں فرمائی گئی ہے، اس لئے وہ علیحدہ ہیں اور یہ علیحدہ ہے۔

باقی حضرات شوافع نے جو قیاس پیش کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ سجدہ سہو نقصان صلوٰۃ کے لئے جابر ہے اور جس جگہ سہو پیش آتا ہے وہاں سجدہ کرنے کے بجائے اس کو اخیر میں رکھا گیا ہے اس کی یہی مصلحت ہے کہ اگر دوسرا کوئی نقصان اور پیش آجائے تو اس کے لئے بھی یہی سجدہ کافی ہو سکے اس لئے ممکن ہے کہ خود سلام میں سہو ہو جائے اور اس کے لئے سجدہ سہو کی ضرورت پیش آجائے، اس بنا پر سجدہ سہو کو جس طرح اپنی جگہ سے ہٹا کر آخر صلوٰۃ تک موخر کیا گیا ہے اسی طرح سلام سے بھی موخر کرنا چاہیئے۔

سجدہ سہو کے بعد تشہد پڑھا جائے گا یا نہیں؟

اس کے بعد دوسری بحث یہ ہے کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد پڑھا جائے گا یا نہیں؟ سو اس بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔

ابن سیرین اور ابن ابی لیلیٰ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جس کے ذمہ سجدہ سہو واجب ہو وہ سجدہ کے بعد فقط سلام پھیرے گا، تشہد نہیں پڑھے گا۔

حسن بصری، عطاء اور طاؤس فرماتے ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد نہ تشہد پڑھا جائے گا اور نہ سلام ہوگا بلکہ ائمہ اربعہ اور جمہور کے یہاں سجدہ سہو کے بعد تشہد بھی پڑھا جائے گا اور سلام بھی ہوگا۔

البتہ امام شافعی کی ایک روایت کے مطابق تشہد نہیں پڑھا جائے گا، ایسے ہی امام مالک اور امام احمد سے ایک روایت یوں بھی مقول ہے کہ اگر سجدہ سہو بعد السلام کیا گیا ہے تو تشہد ہوگا اور اگر سجدہ قبل السلام

کیا گیا ہے تو پھر تشدد نہیں ہوگا۔ (۲۶)

بہر حال حضرت عمران بن حصین کی فصل ثانی کی پہلی روایت ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بہم فسھا، فسجد سجدتین ثم تشهد، ثم سلم“ سے جمہور کی تائید ہوتی ہے۔



﴿ وعن ابن سيرين عن أبي هريرة قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إحدى صلاتي العشي قال ابن سيرين قد سماها أبو هريرة ولكن نسيت أنا قال فصلى بنا ركعتين ثم سأم فقام إلى خشبة معروضة في المسجد فأنكأ عايقها كأنه غضبان ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين أصابعه ووضع خده الأيمن على ظهر كفه اليسرى وخرجت سرعان القوم من أبواب المسجد فقالوا قصرت الصلاة وفي القوم أبو بكر وعمر فإياه أن يكلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذو اليدين قال يا رسول الله أنسيت أم قصرت الصلاة قال لم أنس ولم تقصر فقال أكا يقول ذو اليدين فقالوا نعم فتقدم فصلى ما ترك ثم سلم ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول ثم رفع رأسه وكبر ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول ثم رفع رأسه وكبر فربما سأله ثم سلم فيقول نبت أن عمران ابن حصين قال ثم سلم متفق عليه وأفظه البخاري وفي أخرى إلهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بدل لم أنس ولم تقصر كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك يا رسول الله (۱)

”حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ظہریا عصر کی

(۲۶) دیکھیے معارف السنن: ج ۳ ص ۳۹۹۔

(۱) الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۶۹) فی کتاب الصلوة، باب تشبک الاصابع فی المسجد وغیره، وسلم (ج ۱ ص ۲۱۳)

فی کتاب المساجد، باب السهو فی الصلوة والسجود له، والسنن (ج ۱ ص ۱۸۱ - ۱۸۲) فی کتاب السهو، باب ما یفعل من سلم من

نماز پڑھائی، ابن سیرین فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ نے تو اس نماز کا نام بتایا تھا۔ لیکن میں بھول گیا، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ آپ نے ہمیں دو رکعتیں پڑھائیں اور سلام پھیر لیا، پھر اس لکڑی کے سہارے جو مسجد میں عرضاً کھڑی تھی، اس طرح کھڑے ہو گئے گویا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم غضب ناک ہیں، اور اپنا داہنا ہاتھ اپنے بائیں ہاتھ پر رکھا اور انگلیوں میں تشبیک فرمائی اور اپنا دایاں رخسار اپنے بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھا۔

جلد باز لوگ مسجد کے دروازوں سے لکھنے لگے اور کہہ رہے تھے کہ نماز میں کمی ہو گئی ہے، قوم میں حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ بھی موجود تھے، مگر بیت کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بات نہ کر سکے اور قوم میں ایک شخص تھے جن کے ہاتھ قدرے لمبے تھے اور انہیں ذوالیدین کہا جاتا تھا، انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ بھول گئے یا نماز میں کمی ہو گئی ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہ تو میں بھولا ہوں اور نہ ہی نماز میں کمی ہوئی ہے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ کیا ایسا ہی ہے جیسا کہ ذوالیدین کہہ رہے ہیں؟ انہوں نے عرض کیا کہ ”جی ہاں“ ایسا ہی ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم آگے ہوئے اور جو نماز چھوٹ گئی تھی اسے پڑھا، اور سلام پھیر کر تکبیر کسی اور حسب معمول سجدوں جیسا یا ان سے بھی کچھ طویل سجدہ کیا اور پھر سجدہ سے سر اٹھاتے ہوئے تکبیر کسی اور پھر تکبیر کہہ کر اسی طرح دوسرا سجدہ کیا، اور پھر تکبیر کہہ کر سجدہ سے سر اٹھایا۔

ابن سیرین سے لوگوں نے پوچھا کہ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیر دیا؟ انہوں نے فرمایا کہ مجھے عمران بن حصینؓ سے یہ خبر ملی ہے کہ پھر آپ نے سلام پھیر دیا۔

اور صحیحین کی ایک روایت میں یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (ذوالیدین کے جواب میں) بجانے ”لم انس ولم تقصر“ کے یہ فرمایا کہ جو کچھ تم کہہ رہے ہو اس میں سے کچھ بھی نہیں ہوا

اشتین ناسیا وتکلم، وابوداؤد (ج ۱، ص ۱۴۳) فی کتاب الصلوة، باب فی سجدة السهو، والترمذی (ج ۱، ص ۹۱) فی ابواب الصلوة، باب ماجاء فی الرجل یسلم فی الركعتین من الظهر والعصر، وابن ماجہ (ص ۸۵) فی کتاب الصلوة، السهو فی الصلوة، باب فی سلم من اشتین اوثلث ساهیا، ومالک فی الموطا (ص ۶۶ - ۶۷ - ۶۸) فی کتاب الصلوة، باب ما یفعل من سلم من رکعتین ساهیا، واحمد فی مسنده (ج ۲، ص ۲۳۳ - ۲۳۵)۔

واعلم ان قوله صلى الله عليه وسلم: كل ذلك لم يكن... الخ لم نجد في صحيح البخاري، والظاهر ان عزو هذا اللفظ الى

البخاري سهو واللفظ في صحيح مسلم فقط، والله اعلم۔

ہے، ذوالیدین نے کہا کہ کچھ تو ضرور ہوا ہے۔“
 یہاں پر حضرت ذوالیدین کی یہ روایت سجدہ سہو کے سلسلہ میں پیش کی جا رہی ہے، چنانچہ اس
 حیثیت سے یہ حنفیہ کے لیے حجت اور دلیل ہے کہ اس میں سجدہ سہو بعد السلام مذکور ہے، لیکن اسی کے ساتھ
 ساتھ یہ روایت مسئلہ کلام فی الصلوٰۃ سے بھی متعلق ہے۔

مسئلہ کلام فی الصلوٰۃ اور اختلاف ائمہ

اس مسئلہ میں اس بات پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ اگر نماز میں عمداً کلام کیا جائے اور وہ اصلاح
 صلوٰۃ کے لیے نہ ہو تو ایسا کلام مفسد صلوٰۃ ہے، البتہ صورت مذکورہ کے علاوہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔
 چنانچہ حضرات حنفیہ کے یہاں کلام فی الصلوٰۃ مطلقاً حواہ عمداً ہو یا نسیاناً، قلیل ہو یا کثیر، اصلاح صلوٰۃ
 کی غرض سے ہو یا اصلاح صلوٰۃ کے لیے نہ ہو، بہر حال مفسد صلوٰۃ ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اگر نسیاناً کلام کیا جائے بشرطیکہ طویل نہ ہو تو وہ مفسد صلوٰۃ نہیں۔

امام مالک اصلاح صلوٰۃ کے لیے کلام قلیل عمداً کو جائز اور غیر مفسد صلوٰۃ کہتے ہیں۔

امام احمد سے اس مسئلہ میں جو روایات منقول ہیں ان میں شدید اضطراب اور اختلاف پایا جاتا ہے،

چنانچہ تین روایات تو ان سے مذاہب ثلاثہ کی طرح منقول ہیں، چوتھی روایت یہ ہے کہ اصلاح صلوٰۃ کے لیے
 کلام کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، اور یہ حکم صرف امام کے ساتھ خاص ہے، اور پانچویں روایت یوں ہے
 کہ اگر کسی شخص نے یہ سمجھ کر کلام کیا کہ اس کی نماز پوری ہو چکی ہے حالانکہ اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تھی
 تو ایسا کلام مفسد صلوٰۃ نہیں ہوگا، اور اگر یہ جانتے ہوئے کہ ابھی تک نماز پوری نہیں ہوئی ہے اور پھر کلام کیا
 تو ایسی صورت میں نماز فاسد ہو جائیگی۔

امام احمد کے بعض اصحاب نے ان کی اس روایت کو ترجیح دی ہے جو امام مالک کے مذہب کے

موافق ہے، یعنی کلام قلیل لا اصلاح الصلوٰۃ غیر مفسد ہے۔ (۲)

لیکن امام احمد کا راجح مذہب جس پر اخیر میں ان کی روایت کا استقرار ہوا یہ ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ

(۲) مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن (ج ۲، ص ۵۰۵ - ۵۰۸) نیز دیکھیے اوز المسائل (ج ۲، ص ۱۶۵ - ۱۶۷)۔

مطلقاً منشد صلوة ہے ، جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے ۔ (۲)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

حضرات ائمہ ثلاثہ ذوالیدین کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں ، ان حضرات کا مدعی یہ ہے کہ کلام فی الصلوة کا نسخ مکہ میں ہوا ہے ، اور ذوالیدین کا واقعہ حضرت ابوہریرہؓ کے اسلام کے بعد پیش آیا ہے جو یثرب ہجرت کے بعد ۷ھ کے آخر یا اس کے بھی بعد کا ہے ، کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ بالاتفاق ۷ھ میں مشرف اسلام ہوئے اور روایات میں تصریح ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ خود اس واقعہ میں موجود تھے ۔

پھر حضرات شافعیہ ذوالیدین کے اس واقعہ میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کلام کیا ہے اس کو نسیان پر حمل کرتے ہوئے جواز الکلام فی الصلوة ناسیاً کے قائل ہوئے ، امام مالک نے اس کو اصلاح صلوة کے لیے سمجھ کر اصلاح صلوة کے لیے کلام فی الصلوة کی اجازت دی ہے ، اور پانچویں روایت کے مطابق امام احمدیہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سمجھ کر کلام فرمایا کہ نماز مکمل ہو چکی ہے اور ذوالیدین کا کلام بھی اسی پر محمول ہے کیونکہ اس وقت یہ احتمال تھا کہ نماز میں کمی ہوئی ہو۔

حنفیہ کے دلائل

حضرات حنفیہ جو مطلقاً کلام فی الصلوة کو مفسد کہتے ہیں وہ ذوالیدین کے اس واقعہ کو منسوخ کہتے ہیں اور درج ذیل روایات سے استدلال کرتے ہیں ۔

(۱) عن معاوية بن الحكم السلمي قال: بينا انا اصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ عطس رجل من القوم فقلت يرحمك الله فرماني القوم بابصارهم فقلت وااا ما شانكم تنظرون الي فجعلوا يضربون بايديهم علي افخاذهم ، فلما رايتهم يصمتونني لكنني سكت فلما صلى رسول الله

(۲) قال الموفق في "المعنى" (۱ - ۵۰۶) وفيه رواية ثانية: "ان الصلوة تفسد بكل حال" وقال في رواية حرب: "اما من تكلم اليوم

اعاد الصلوة" وهذه الرواية اختيار الخلال ، وقال : علي هذا استقرت الروايات عن ابي عبدالله - اي احمد - بعد توقفه ، وهذا

مذهب اصحاب الرزي لعموم الاخبار في منع الكلام اه وفي "العمدة" : وقال الحارث بن مسكين : اصحاب مالك كلهم قالوا . كان

هذا اول الاسلام ، واما الان فمن تكلم فيها اعاد ... فاتضح ان مذهب ابي حنيفة هو مذهب مالك علي ما حكاه الحارث بن مسكين ،

ومذهب احمد علي ما اختاره الخلال ، واذن لا يكون ادعاء تفرد الشافعي بين الاربعة بعيداً ، والله اعلم ، كذا في معارف الشئ شعير

صلی اللہ علیہ وسلم فبابی هو وامی مارایت معلماً قبلہ ولا بعدہ احسن تعلیماً منه، فواللہ ما کھرنی ولا ضربنی ولا شتمنی، ثم قال: ان هذه الصلوة لا یصلح فیها شیء من کلام الناس انما هو التسیب والتکبیر وقراءة القرآن (۴)۔

یہ روایت صراحۃً اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نماز میں ہر قسم کا کلام ممنوع ہے۔

(۲) عن زید بن ارقم قال: کنا نکتلم فی الصلوة ینکلم الرجل صاحبه وهو الی جنبه فی الصلوة حتی نزلت "وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ" فامرنا بالسکوت ونهینا عن الکلام (۵)۔

اس روایت میں کلام قلیل و کثیر، نسیان و عمد وغیرہ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، مطلقاً کلام کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

(۳) عن ابن مسعود قال: کنا نسلم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیرد علينا السلام حتی قدمنا من ارض الحبشة فسلمت علیہ فلم یرده علی فآخذنی ما قرب وما بعد فجلست حتی اذا قضی الصلوة قال ان اللہ یحدث من امره ما یشاء وانه قد احدث من امره ان لا یتکلم فی الصلوة (۶)۔

(۴) عن ابی امامة قال کان الناس اذا دخل الرجل المسجد فوجدہم یصلون سال الذی الی جنبہ فیخبرہ بمافاته فیقضى ثم یقوم فیصلی معهم حتی اتی معاذیوما فاشاروا الیہ انک قد فاتک کذا وكذا فابی ان یصلی فصلی معهم ثم صلی بعد مافاته فذکر ذلك لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال احسن معاذ وانتم فافعلوا کما فعل (۷)۔

(۵) ایسے ہی حضرت سلم بن سعد سعدي کی روایت ہے، اس میں ہے من نابه شیء فی صلوتہ فلیسبح فانه اذا سبح التفت الیہ وانما التفتیح للنساء (۸)۔

(۶) علامہ سیوطی نے سعید بن منصور کے حوالہ سے روایت نقل کی ہے، اس میں ہے عن محمد بن کعب القرظی قال: قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدينة والناس یتکلمون فی الصلوة فی

(۴) صحیح مسلم (ج ۱، ص ۲۰۴) کتاب المساجد، باب تحریم الکلام فی الصلوة و نسخ ماکان من اباحتہ۔

(۵) صحیح مسلم (ج ۱، ص ۲۰۴) کتاب المساجد، باب تحریم الکلام فی الصلوة و نسخ ماکان من اباحتہ۔

(۶) سنن نسائی (ج ۱، ص ۱۸۱) کتاب السهو، باب الکلام فی الصلوة۔

(۷) مجمع الزوائد (ج ۲، ص ۸۱) باب الکلام فی الصلوة والاشارة۔

(۸) صحیح مسلم (ج ۱، ص ۱۶۹) کتاب الصلوة، باب تقدیم الجماعة من یصلی ہم اذا تاخر الامام ولم یخافوا مفسدة بالتقدیم۔

حوائجہم کما یتکلم اهل الكتاب فی الصلوٰۃ فی حوائجہم حتی نزلت ہذہ الایۃ ”وَقَوْمًا لِلّٰہِ قَانِئِیْنَ“ (۹)

یہ روایات اس امر پر دال ہیں کہ نسخ کلام فی الصلوٰۃ کا واقعہ مکہ معظمہ میں نہیں بلکہ مدینہ منورہ میں پیش آیا ہے ، اور ساتھ ساتھ یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ نماز میں کسی قسم کا کلام کرنا جائز نہیں ، لہذا نماز میں ہر قسم کے کلام کو فسوخ کہا جائے گا اور حدیث ذوالیدین بھی فسوخ ہے ۔

حدیث ذوالیدین سے استدلال کرنے والے حضرات اول تو اس بات پر زور دیتے ہیں کہ نسخ کلام مکہ مکرمہ میں ہوا ہے ، کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود جب حبشہ سے واپس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو اس وقت کلام فی الصلوٰۃ کی ممانعت ہو چکی تھی ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حبشہ سے واپسی مکہ میں ہوئی ہے ، اور حدیث ذوالیدین کا واقعہ مدینہ میں پیش آیا ہے ، تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حدیث ذوالیدین کا واقعہ کلام فی الصلوٰۃ کی ممانعت کے بعد کا ہے ، لہذا حدیث ذوالیدین تحت النسخ داخل نہیں ہوگی اور اس کو فسوخ نہیں کہا جائے گا۔

لیکن یہ بات کسی طرح بھی ثابت نہیں ہوتی ، کیونکہ مکہ معظمہ سے حبشہ کی طرف دو مرتبہ ہجرت ہوئی ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود ہجرت میں شریک تھے ، پہلی مرتبہ یہ صحابہ ہجرت کر کے حبشہ پہنچے اور وہاں پر مقیم ہو گئے ، اسی اثناء میں سورہ نجم نازل ہوئی ، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تلاوت فرمائی تو اس کا مجمع پر ایسا اثر ہوا کہ آپ کے ساتھ مسلمان اور مشرکین سب سجدہ میں گر گئے اس واقعہ سے یہ افواہ پھیل گئی کہ اہل مکہ مسلمان ہو گئے ، اس لیے بعض صحابہ حبشہ سے لوٹ آئے جب مکہ کے قریب پہنچے تو معلوم ہوا کہ وہ خبر غلط تھی اور مشرکین اپنے حال پر ہیں ، اس لیے کچھ لوگ تو راستہ ہی سے واپس لوٹ گئے ، لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ چند روز مکہ ٹھہرے اس کے بعد انہوں نے پہلی مرتبہ کے مقابلہ میں کہیں زیادہ صحابہ کے ساتھ دوبارہ حبشہ کی طرف ہجرت فرمائی ، اور پھر جب ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت الی المدینہ کی اشدائ علی تو مدینہ کے لیے روانہ ہو گئے اور جب مدینہ پہنچے اس وقت غزوہ بدر کا واقعہ پیش نہیں آیا تھا اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ غزوہ بدر میں شریک ہوئے اور اسی موقع پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا وہ واقعہ پیش آیا جس کو ہم نے حنفیہ کے دلائل میں پیش کیا تھا ”

ان اللہ یحدث من امرہ ما یشاء وانہ قد احدث من امرہ ان لا یتکلم فی الصلوٰۃ“ (۱۰) چنانچہ سیر کے

(۹) الحسانف النکدی (ج ۲ ص ۱۲۰۸)۔

(۱۰) معجم معارف السنن (ج ۱۳ ص ۵۰۹ - ۵۱۰)۔

جليل القدر. انہ ابو معشر نجیح بن عبد الرحمن ، محمد بن عمرو اقدی ، موسی بن عقبہ اور ابن الجوزی رحمہم اللہ یہ سب حضرات اس پر مستق ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ہجرت میں شریک تھے (۱۱) اور حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں خود حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی ایک روایت قوی اور جید سند کے ساتھ مسند احمد کے حوالہ سے ذکر کی ہے ، اس روایت کی آخر میں ہے ”ثم تعجل عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ حتی ادرك بدرًا“ (۱۲) نیز حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی دوسری مرتبہ واپسی مدینہ منورہ کی طرف ہوئی ہے ، اور یہ واپسی اس وقت ہوئی جب آپ غزوہ بدر کی تیاری فرما رہے تھے ، (۱۳) اس سے ثابت ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے رجوع کا واقعہ رجوع الی المدینہ کا ہے اور غزوہ بدر سے کچھ پہلے ہوا ہے ، اس لیے کہا جائے گا کہ نسخ کلام غزوہ بدر سے پہلے مدینہ منورہ میں ہوا ہے اور حدیث ذوالیدین کا واقعہ اس سے قبل پیش آیا ہے ، لہذا یہ کہنا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ حبشہ سے واپس ہو کر مکہ معظمہ آنے تھے اور ان کی حدیث میں منع الکلام فی الصلوة کا جو واقعہ مذکور ہے وہ مکہ کا ہے ، اس لیے نسخ کلام فی الصلوة مکہ میں ہوا ہے ، غلط اور خلاف حقیقت ہے ۔

نیز حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ انصاری ہیں ، وہ ”کنانتکلم فی الصلوة“ کہتے ہیں اور پھر ”حتی نزلت وقوموا للہ قانتین“ کو جواز الکلام فی الصلوة کی غایت بتلاتے ہیں ، اور یہ آیت بالاتفاق مدینہ منورہ میں نازل ہوئی ہے (۱۴) ، تو آخر کیا وجہ ہے کہ مدینہ منورہ کے بجائے مکہ مکرمہ میں نسخ کلام مانا جاتا ہے ۔ حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت میں نہایت کمزور درجہ کی تاویلیں کی گئی ہیں ، مثلاً یہ کہ حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ جو یہ فرما رہے ہیں ”کنانتکلم“ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ”کان قومنی یتکلمون“ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کرنے سے پہلے حضرت مصعب بن عمیرؓ جب ہمیں نماز پڑھایا کرتے تھے تو ہم ان کے پیچھے کلام فی الصلوة کیا کرتے تھے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت مصعب بن عمیرؓ کو پہلے ہی سے حضرات صحابہؓ کی تعلیم کے لیے مدینہ منورہ بھیج دیا تھا ، تو جب وہ نماز پڑھایا کرتے تھے تو ان کے پیچھے نماز میں کلام کرنا مراد ہے ۔

(۱۱) دیکھیے منارف السنن (ج ۳ ص ۵۱۱) ۔

(۱۲) دیکھیے البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۱۶۹) نیز یہ روایت مسندک حاکم میں بھی موجود ہے ، دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۱۶۳) ۔

(۱۳) دیکھیے فتح الباری (ج ۲ ص ۱۶۳) ۔

اسی طرح ”وَقَوْمًا لِلَّهِ قَانِتِينَ“ کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ آیت اگرچہ مدنی ہے، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نسخ کلام بھی مدینہ منورہ میں ہوا ہو، بلکہ نسخ کلام کا حکم تو پہلے مکہ میں آگیا تھا اور پھر اس کے موافق یہ آیت مدینہ میں نازل ہوئی۔

لیکن حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی یہی روایت جامع ترمذی میں ان الفاظ کے ساتھ ”كُنَّا نَتَكَلَّمُ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... حَتَّى نَزَلَتْ وَقَوْمًا لِلَّهِ قَانِتِينَ“ مروی ہے، (۱۵) ایک تو: ”خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ کے الفاظ پر غور کیجئے، ان الفاظ کے ہوتے ہوئے یہ تادل کیونکر صحیح ہوگی کہ مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز میں کلام کرنا مراد ہے، اسی طرح: ”حَتَّى نَزَلَتْ“ کو ”كُنَّا نَتَكَلَّمُ“ کے لیے غایت بتلایا گیا ہے، تو پھر یہ کہنا کہ نسخ کلام پہلے مکہ میں ہوا، اور آیت بعد میں مدینہ میں نازل ہوئی کس طرح درست ہو سکتا ہے۔

نیز طبرانی کی روایت حضرت ابوامامہؓ سے منقول ہے، اس میں کلام فی الصلوة کا ذکر ہے اور حضرت معاذؓ کا واقعہ بیان کیا گیا ہے، یہ دونوں حضرت ابوامامہ اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما انصاری ہیں، اور ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں مسلمان ہوئے ہیں (۱۶)، اس لیے یہ دعویٰ کہ نسخ کلام مکہ میں ہوا ہے، نہ صرف یہ کہ بلا دلیل بلکہ خلاف دلیل ہے، اور اس پر جو یہ عمارت قائم کی گئی ہے کہ حدیث ذوالیدین نسخ کلام کے بعد کی ہے، اس لیے نسیاناً یا لاصلاح الصلوة کلام کا جواز ثابت ہوگا، وہ عمارت بھی منہدم ہو جائیگی۔

دوسری چیز جس پر ان حضرات نے زور صرف کیا ہے، وہ یہ ہے کہ حدیث ذوالیدین کا واقعہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے اسلام قبول کرنے کے بعد کا ہے، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مذکورہ واقعہ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ خود شریک تھے، جیسا کہ صحیح مسلم کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی بعض روایات میں کہیں ”صَلَّى بِنَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ مروی ہے (۱۷)، کہیں ”صَلَّى لَنَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ مذکور ہے (۱۸)، اور ایک

(۱۵) جامع ترمذی (ج ۱، ص ۹۲) ابواب الصلوة، باب فی نسخ الکلام فی الصلوة۔

(۱۶) اس پوری تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری (ج ۳، ص ۷۴)۔

(۱۷) صحیح مسلم (ج ۱، ص ۲۱۳) کتاب المساجد، باب السهو فی الصلوة والسجود۔

(۱۸) توالہ بلا۔

جگہ ”بینانا اصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کے الفاظ منقول ہیں (۱۹) ، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ چونکہ غزوہ خیبر کے بعد ۷ھ میں مسلمان ہوئے ہیں (۲۰) اس لیے نسخ کلام اگر مکہ کے بجائے مدینہ میں بھی مان لیا جائے تب بھی حدیث ذوالیدین تحت النسخ داخل نہیں ہوگی اور اسے نسخ نہیں کہا جائے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ذوالیدین چونکہ غزوہ بدر میں شہید ہو گئے تھے ، وہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے اسلام تک موجود ہی نہ تھے اس لیے حدیث ذوالیدین کا واقعہ یقیناً غزوہ بدر سے پہلے ہی پیش آیا ہے۔ اس پر ان کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ غزوہ بدر میں جو شہید ہوئے تھے وہ ذوالشمالین تھے ، ذوالیدین نہیں تھے ذوالیدین تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت معاویہؓ کے دور تک زندہ رہے اور حضرت معاویہؓ کے دور خلافت میں ان کا انتقال ہوا ، اس کے لیے یہ حضرات نہایت کمزور روایات کا سارا لیتے ہیں (۲۱)۔

ایسے ہی ان کا کہنا ہے کہ ذوالیدین کو اگر غزوہ بدر میں شہید قرار دیا جائے تو پھر ۷ھ میں یا اس کے بھی بعد حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ذوالیدین کے واقعہ میں شرکت کیونکر درست ہو سکتی ہے؟ نیز ذوالیدین کا نام خرباق بن عمرو ہے ، اور ان کا تعلق قبیلہ بنی سلیم سے ہیں ، جبکہ ذوالشمالین کا نام عمیر بن عبد عمرو ہے ، اور ان کا تعلق قبیلہ بنی خزاعہ سے ہیں ، اس لیے یہ دونوں ذوالیدین اور ذوالشمالین علیحدہ علیحدہ شخص ہیں۔

حضرات حنفیہ کی طرف سے اس سلسلہ میں نہایت مضبوط اور معقول جوابات دیے گئے ہیں ، سب سے اہم بات یہ ہے کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین دونوں ایک ہی شخص کے نام ہیں ، درحقیقت ان کا نام عمیر بن عبد عمرو بن نضلہ بن عمرو بن غبشان بن سلیم ابن مالک بن انصعی بن حارثہ بن عمرو بن عامر بن خزاعہ ہے ، بعض حضرات نے ان کا نام عبد اللہ بھی بتایا ہے ، (۲۲) ابو محمد کنیت تھی ، خرباق ان کا لقب تھا ، (۲۳) چونکہ ان کے ہاتھ لہے تھے اور یا اس لیے کہ یہ دونوں ہاتھوں سے کام کرتے تھے اس لیے شروع میں ان کو

(۱۹) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳)۔

(۲۰) دیکھیے معارف السنن (ج ۳ ص ۵۱۱)۔

(۲۱) دیکھیے التعلیق الحسن المطوع مع آثار السنن (ص ۱۸۱ - ۱۸۲)۔

(۲۲) الطقات الکبریٰ لآمن سعد (ج ۳ ص ۱۶۶)۔

(۲۳) التعلیق الحسن المطوع مع آثار السنن (ص ۱۸۳)۔

ذوالشمالین کہا جاتا تھا ، لیکن اس میں ایک قسم کی بدفالی پائی جاتی تھی اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بدل کر ذوالیدین کر دیا ، اور چونکہ بنو سلیم بنو خزاعہ کی ایک شاخ ہے ، جیسا کہ ابھی اوپر مذکور ہوا اس لیے کبھی ان کو سلی اور کبھی خزاعی کہا جاتا ہے ۔ (۲۳)

اس بات پر کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین دونوں ایک ہی شخصیت کے نام ہیں متعدد شواہد اور دلائل موجود ہیں ۔

① اس امر کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ سنن نسائی (۲۵) ، دارمی (۲۶) ، مسند احمد (۲۷) ، اور طحاوی (۲۸) میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ، اس میں ذوالیدین اور ذوالشمالین دونوں کا اطلاق ایک ہی شخص پر کیا گیا ہے ، چنانچہ سنن نسائی کی روایت یوں ہے ، نسی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسلم فی سجدتین فقال له ذوالشمالین اقصر الصلوٰۃ ام نسیت یا رسول اللہ: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصدق ذوالیدین قالوا نعم فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاتم الصلوٰۃ ۔

② طبرانی اور بزار میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے ، اس میں بھی ذوالیدین اور ذوالشمالین کا اطلاق شخص واحد پر کیا گیا ہے ۔ (۲۹)

③ ابن سعد نے طبقات میں لکھا ہے ، ذوالیدین و يقال ذوالشمالین (۳۰) ، یعنی ذوالیدین کو ذوالشمالین بھی کہا جاتا ہے ۔

④ ابن حبان کتاب الثقات میں فرماتے ہیں ذوالیدین ... وقد يقال له ايضاً ذوالشمالين بن عبد عمرو بن نضلة الخزاعي ۔ (۳۱)

(۲۳) دیکھیے معارف السنن (ج ۳، ص ۵۲۵ - ۵۲۸) ۔

(۲۵) سنن نسائی (ج ۱، ص ۱۸۱ - ۱۸۳) کتاب السہو، باب ما يفعل من سلم من اثنتين ناسياً وتكلم ۔

(۲۶) مس دارمی (ج ۱، ص ۳۲۰) کتاب الصلوٰۃ، باب سجدة السہو من الزيادة۔

(۲۷) مسند احمد (ج ۲، ص ۲۸۳) ۔

(۲۸) طحاوی (ج ۱، ص ۳۰۱) کتاب الصلوٰۃ، باب الكلام فی الصلوٰۃ لما يحدث فيها من السہو۔

(۲۹) دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۲، ص ۱۵۲) باب السہو فی الصلوٰۃ ۔

(۳۰) الطقات الکبری لابن سعد (ج ۳، ص ۱۶۷) ۔

(۳۱) کتاب الثقات (ج ۳، ص ۱۲۰) ۔

⑤ علامہ ابن الاثیر نے بھی جامع الاصول میں ذوالیدين اور ذوالشمالين دونوں کو ایک قرار دیا ہے۔ (۲۲)

① ابو عبد اللہ محمد بن یحییٰ عدلی اپنی مسند میں فرماتے ہیں، ابو محمد الخزاعی ذوالیدين احد

اجدادنا وهو ذوالشمالين۔ (۲۳)

② مبرد نے ”کامل“ میں لکھا ہے، ذوالیدين هو ذوالشمالين کان یسمى بهما جميعاً۔ (۲۴)

⑧ علامہ محمد ظاہر نے بھی ”المغنی“ میں ذوالیدين اور ذوالشمالين دونوں کو شخص واحد قرار دیا ہے۔ (۲۵)

ان دلائل سے معلوم ہوا کہ ذوالیدين اور ذوالشمالين دونوں ایک ہی شخصیت کے نام ہیں، اور ساتھ ساتھ یہ بھی طے شدہ بات ہے اور اس پر تمام محدثین اور اہل سیر کا اتفاق ہے کہ ذوالشمالين غزوہ بدر میں شہید ہو گئے تھے، لہذا ذوالیدين بھی غزوہ بدر میں شہید قرار دیئے جائیں گے (۲۶) اس بنا پر ذوالیدين کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تک زندہ ماننا اور حضرت ابوہریرہؓ کو حدیث ذوالیدين کے واقعہ میں شرک قرار دینا درست نہ ہوگا، اور یہ کہا جانے گا کہ جب ذوالیدين غزوہ بدر میں شہید ہو گئے تو یقیناً حدیث ذوالیدين کا واقعہ اس سے پہلے کا ہے، اور نسخ کلام چونکہ مدینہ میں غزوہ بدر کے موقع پر ہو چکا تھا اس لیے حدیث ذوالیدين نسخ ہوگی اور اس پر عمل جائز نہیں ہوگا۔

اور جہاں تک تعلق ہے صحیح مسلم میں ان روایات کا جن میں حضرت ابوہریرہؓ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ ”صلی بنا“ اور ”صلی لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ جن سے بظاہر واقعہ ذوالیدين میں حضرت ابوہریرہؓ کی شرکت معلوم ہوتی ہے، تو اس کے متعلق یہ کہا جانے گا کہ یہاں متکلم مع الغیر کے صیغہ سے جماعت المسلمین مراد ہیں، خود حضرت ابوہریرہؓ اس وقت اس واقعہ میں موجود نہیں تھے، ”صلی بنا“ کے معنی ہیں ”صلی بالمسلمین“ اور کلام عرب میں اس طرح کی مثالیں بکثرت موجود ہیں۔ (۲۷)

(۲۲) دیکھیے التعلیق الحسن (ص ۱۸۳)۔

(۲۳) التعلیق الحسن (ص ۱۷۹)۔

(۲۴) حوالہ بالا۔

(۲۵) المنی (ص ۷۷)۔

(۲۶) دیکھیے التعلیق الحسن (ص ۱۷۹)۔ (۲۷) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن (ج ۳، ص ۵۱۲-۵۱۵)۔

① نزال بن سبرہ تابعی ہیں ، لیکن وہ فرماتے ہیں ، ” قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم انا وایاکم ... الخ “ یہاں ظاہر ہے کہ ” قال لنا “ سے ” قال لقومنا “ مراد ہے ، خود نزال اس میں داخل نہیں ہے ، کیونکہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نہیں کی ہے ۔

② حضرت طاؤس کا قول ہے ، فرماتے ہیں ، ” قدم علينا معاذ بن جبل فلم ياخذ من الخضراوات شيئا “ یہاں بھی ” قدم علينا “ سے ” قدم بلدنا “ یا ” قومنا “ مراد ہے خود طاؤس اس وقت موجود نہیں تھے ، کیونکہ حضرت معاذ بن جبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمد مبارک میں یمن آئے تھے اس وقت حضرت طاؤس پیدا ہی نہیں ہوئے تھے ۔

③ ایسے ہی حضرت حسن بصری فرماتے ہیں ، ” خطبنا عتبة بن غزوان “ حالانکہ حسن بصری اس طلبہ میں موجود نہیں تھے ۔ (۲۸)

اس پر امام بیہقی اور حافظ ابن حجر نے یہ اعتراض کیا ہے (۲۹) کہ اول تو یہ تاویل خلاف ظاہر ہے ، اور اس کے علاوہ صحیح مسلم میں ایک روایت ایسی ہے کہ اس میں بالکل کوئی تاویل نہیں ہو سکتی ، چنانچہ وہ روایت یوں ہے ” عن ابي هريرة قال بينا انا اصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم “ اس روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ حضرت ابو ہریرہ بنفس نفیس اس وقت اس واقعہ میں موجود تھے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو صرف یحییٰ بن کثیر نے واحد متکلم کا صیغہ نقل کیا ہے ، اور کسی روایت سے اس کی تائید نہیں ہوتی ، چونکہ یحییٰ بن کثیر مدلس ہیں اور یہ روایت انہوں نے عنعنہ کے طریق سے نقل کی ہے ، اس لیے یہ قابل قبول نہیں ، اور دوسری بات یہ ہے کہ یحییٰ بن کثیر سے روایت کرنے والے علی بن مبارک اور حرب بن شداد بھی ہیں اور انہوں نے واحد متکلم کا صیغہ نقل نہیں کیا ہے ، صرف شیبان بن عبد الرحمن نے یحییٰ سے واحد متکلم کا صیغہ نقل کیا ہے اور کوئی ان کا متابع موجود نہیں ہے ، لہذا شیبان مستفرد ہیں اور تمام معتبر راویوں کے خلاف نقل کرتے ہیں اس لیے کہا جائے گا کہ یا تو انہیں وہم ہو گیا ہے اور یا یہ روایت بالمعنی کا نتیجہ ہے کہ انہوں نے ” صلی لنا “ اور ” صلی بنا “ کے صیغوں کو دیکھ کر یہ سمجھا کہ حضرت ابو ہریرہ اس واقعہ میں شریک تھے اور پھر روایت بالمعنی کرتے ہوئے ” بینا انا اصلي “ روایت کر دیا جو صحیح نہیں ہے ۔ (۳۰)

۱۲۸۱ - معانی الآثار (ج ۱) ص ۳۰۳ - ۳۰۵ -

۱۲۹۱ - تعلیق نجس - ص ۱۸۳ -

۱۲۹۱ - معارف السنن (ج ۳) ص ۵۱۶ - ۵۱۸ -

نیز جب قوی دلائل سے ثابت ہو گیا اور خود ذوالیدین کے پوتے ابو محمد خزاعی (جو اپنے خاندان سے دوسروں کی یہ نسبت زیادہ واقف ہو سکتے ہیں) نے تسلیم کر لیا ہے کہ ذوالیدین ہی ذوالشمالین تھے اور ذوالشمالین بالاتفاق غزوہ بدر میں شہید ہو چکے ہیں تو اب ایک کمزور روایت کی بنا پر جو تمام معتبر روایات کے خلاف ہے کیسے تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ ذوالیدین غزوہ بدر کے بعد زندہ رہے اور حضرت ابو ہریرہؓ کی ان سے ملاقات ہوئی۔

حدیث ذوالیدین کے جواب میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس میں کئی وجوہ سے اضطراب واقع ہے، اس لیے یہ قابل استدلال نہیں ہے۔

① چنانچہ ایک اضطراب وقت کے بارے میں ہے، صحیحین کی ایک روایت میں ہے کہ یہ واقعہ ظہر کا تھا، (۳۱) بعض روایات میں اس کو صلوٰۃ العصر کا واقعہ بتلایا ہے (۳۲)، بعض روایات میں ”صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم احدى صلوتی العشی“ مذکور ہے (۳۳)، بعض روایات میں ”احدى صلوتی العشی اما الظهر واما العصر“ کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں، (۳۴) بعض روایات میں ”احدى صلوتی العشی“ کے الفاظ ذکر ہوئے ہیں اور خود حضرت ابو ہریرہؓ تعین صلوٰۃ کے بارے میں فرما رہے ہیں ”ولکنی نسبت“ (۳۵) اور بعض روایات میں ہے کہ محمد بن سیرین فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے تو متعین کر کے

(۳۱) صحیح بخاری (ج ۲، ص ۸۹۳) باب ما یحوذ من ذکر الناس نحو قولهم الطویل والقصیر، صحیح مسلم (ج ۱، ص ۲۱۳) باب السهو فی الصلوة والسجود۔

(۳۲) صحیح مسلم (ج ۱، ص ۲۱۳) باب السهو فی الصلوة والسجود۔

(۳۳) صحیح بخاری (ج ۱، ص ۱۶۳) باب یتخیر فی سجدة السهو۔

(۳۴) صحیح مسلم (ج ۱، ص ۲۱۳) باب السهو فی الصلوة والسجود۔

(۳۵) سنن نسائی (ج ۱، ص ۱۸۱) باب ما یفعل من سلم من اثبتین ناسیا وتکلم، قال شیخ الاسلام العلامة شہیر احمد العثماني رحمه الله وظنی ان الشک لیس من اسی ہریرة رضی اللہ عنہ، وما فی روایة النسائی من طریق ابن عون عن محمد بن سیرین قال قال ابو ہریرة رضی اللہ عنہ صلی با النبی صلی اللہ علیہ وسلم احدى صلوتی العشی قال قال ابو ہریرة رضی اللہ عنہ ولکنی نسبت، فقوله ”لکنی نسبت“ مقوله فال اولی و مقوله قال الثانیة الضمیر المحذوف وتقدیر الکلام ”قال ابن سیرین قالها (ای عینها) ابو ہریرة رضی اللہ عنہ ولکنی نسبت“ وهذا یوافق ما عند البخاری فی باب تشبیک الاصابع فی المسجد من طریق المذكور ای من طریق ابن عون عن محمد بن سیرین سماها ابو ہریرة رضی اللہ عنہ ولکنی نسبت، فالشک من ابن سیرین - انتهى، فتح الملہم (ج ۲، ص ۱۳۱) -

بتایا تھا کہ کوئی نماز تھی، ظہر کی تھی یا عصر کی، لیکن میں اس کو بھول گیا۔ (۳۶)

۲ دوسرا اضطراب عدد رکعات کے بارے میں ہے چنانچہ صحیحین کی روایت میں ہے کہ آپ نے دو رکعت پر سلام پھیرا (۳۷) جبکہ صحیح مسلم میں حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے اس میں ہے کہ آپ نے تین رکعت پر سلام پھیرا (۳۸)۔

۳ تیسرا اضطراب مقام حکم اور اس بارے میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سہواً سلام پھیرنے کے بعد کہاں کھڑے ہوئے، صحیحین کی روایت میں ہے، ”ثم سلم ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده عليها“ (۳۹) اور دوسری ایک صحیح روایت میں مذکور ہے، ”ثم قام فدخل الحجرة“ (۵۰)

۴ چوتھا اضطراب سجدہ سہو کے بارے میں ہے، یعنی بقیہ نماز ادا کرنے کے بعد آپ نے سجدہ سہو کیا یا نہیں؟ صحیحین کی روایت میں سجدہ سہو کرنا مذکور ہے (۵۱) جبکہ ابوداؤد (۵۲) وغیرہ (۵۳) کی روایت میں سجدہ سہو کی نفی مذکور ہے۔

لہذا ان اضطرابات شدیدہ کے ہوتے ہوئے یہ روایت کیونکر قابل استدلال ہو سکتی ہے؟ خصوصاً جبکہ اس کے مقابلہ میں ممانعت کلام فی الصلوة کے بارے میں آیت قرآنی اور روایات صحیحہ اور صریحہ موجود ہیں۔

(۳۶) صحیح بخاری (ج ۱، ص ۶۹) باب تشيک الاصابع فی المسجد وغیرہ۔

(۳۷) صحیح بخاری (ج ۱، ص ۱۶۳) باب من لم یتشهد فی سجدتی السہو، صحیح مسلم (ج ۱، ص ۲۱۳) باب السہو فی الصلوة والسجود۔

(۳۸) صحیح مسلم (ج ۱، ص ۲۱۳) باب السہو فی الصلوة والسجود۔

(۳۹) صحیح بخاری (ج ۱، ص ۱۶۳) (واللفظ له) باب یكبر فی سجدتی السہو، صحیح مسلم (ج ۱، ص ۲۱۳) باب السہو فی الصلوة والسجود۔

(۵۰) صحیح مسلم (ج ۱، ص ۲۱۳) باب السہو فی الصلوة والسجود۔

(۵۱) صحیح بخاری (ج ۱، ص ۱۶۳) باب اذا سلم فی رکعتین او فی ثلث فسجد سجدة ... صحیح مسلم (ج ۱، ص ۲۱۳) باب السہو فی الصلوة والسجود۔

(۵۲) ابوداؤد (ج ۱، ص ۱۳۵) باب فی سجدتی السہو۔

(۵۳) سنن سانی (ج ۱، ص ۱۸۳) ذکر الاختلاف علی اسی ہریرة فی السجدتین۔

ایسے ہی امام طحاوی نے نقل کیا ہے کہ جو واقعہ حدیث ذوالیدین میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پیش آیا بعینہ ہی واقعہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے ساتھ ان کے دور خلافت میں پیش آیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اعادہ اور استیفاء کیا، حالانکہ حدیث ذوالیدین کے واقعہ میں جیسا کہ صحیحین کی روایات میں ہے (۵۴)، حضرت عمر رضی اللہ عنہ موجود تھے، تو اگر یہ کلام مفسد صلوٰۃ نہ تھا تو پھر حضرت عمر نے اعادہ کیوں کیا؟ پھر حضرت عمر کا یہ عمل حضرات صحابہ کرام کی موجودگی میں تھا مگر اس پر کسی نے انکار نہیں کیا، اس سے معلوم ہوا کہ تمام صحابہ کے نزدیک کلام فی الصلوٰۃ مفسد صلوٰۃ ہے اور حدیث ذوالیدین نسخ ہو چکی ہے۔ (۵۵)

نیز حدیث ذوالیدین میں صرف کلام فی الصلوٰۃ ہی مذکور نہیں، بلکہ آپ کا خشبہ معروضہ تک جانا اور بعض روایات کے مطابق حجرے میں داخل ہونا اور واپس آنا، نیز بعض جلد باز لوگوں کا مسجد کے دروازوں سے لگنا یہ سب چیزیں مذکور ہیں، اور ان سے انحراف صدر عن القبلة، تنابح مٹی اور عمل کثیر کا تحقق ہو ہی جاتا ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی یہ مفسد صلوٰۃ ہیں، تو پھر ان کے مذہب کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بناء علی الرکتین کی کیا توجیہ ہوگی؟ اگر وہ حدیث ذوالیدین سے کلام کے جواز پر استدلال کرتے ہیں تو پھر ان امور کا جواز بھی تسلیم کرنا چاہیے۔

حضرات شوانع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد ”رفع عن امتی الخطاء والنسیان“ (۵۶) سے بھی استدلال کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی ناسیا کلام کرے تو وہ معاف ہے، لہذا کہا جائے گا کہ ناسیا کلام مفسد صلوٰۃ نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”رفع عن امتی الخطاء والنسیان“ سے حکم اخروی مقصود ہے، کہ خطا اور نسیان کی صورت میں گناہ اور مواخذہ نہیں ہوگا، حکم ذہنی کی نفی مقصود نہیں ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ قتل خطا میں بالاتفاق دیت واجب ہوتی ہے، ایسے ہی نماز میں بھول کر ترک واجب سے سجدہ سو واجب ہوتا ہے، لہذا حضرات شوانع کا اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔

نیز اس حدیث سے ان کا استدلال اس لیے بھی صحیح نہیں ہے کہ اس میں قلیل اور کثیر کا کوئی

(۵۴) صحیح بخاری (ج ۱، ص ۶۹) باب نشیك الاصابع فی المسجد وغیرہ، صحیح مسلم (ج ۱، ص ۲۱۳) باب السجود فی الصلوٰۃ والحدود۔

(۵۵) شرح معانی الآثار (ج ۱، ص ۳۰۳)۔

(۵۶) رکبھی تلخیص الحبر (ج ۱، ص ۲۸۱ - ۲۸۲)۔

فرق نہیں ہے جبکہ حضرات شوافع قلیل اور کثیر کے درمیان فرق کے قائل ہیں کہ کلام قلیل مفسد صلوٰۃ نہیں اور کثیر مفسد ہے۔

اسی طرح یہ حضرات کلام فی الصلوٰۃ ناسیاً کو اکل فی الصوم ناسیاً پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح اکل ناسیاً مفسد صوم نہیں ہے اسی طرح کلام ناسیاً بھی مفسد صلوٰۃ نہیں ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، ایک تو اس لیے کہ اکل فی الصوم ناسیاً کے غیر مفسد ہونے کے لیے نص صریح موجود ہے، جبکہ کلام فی الصلوٰۃ ناسیاً میں ایسی کوئی نص موجود نہیں ہے۔ ایسے ہی ہنیت صلوٰۃ مذکر ہے، اس لیے یہاں نسیاں کا اعتبار نہیں ہوگا، اور فساد صلوٰۃ کا حکم لگایا جائے گا، برخلاف صوم کے کہ وہاں پر کوئی مذکر موجود نہیں ہے۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اکل فی الصوم ناسیاً میں قلیل اور کثیر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، دونوں صورتوں میں روزہ نہیں ٹوٹتا، جبکہ کلام طویل بالاتفاق مفسد صلوٰۃ ہے، لہذا یہ قیاس کیونکر صحیح ہوگا۔



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

باب سجود القرآن

وجوب سجده

سجدہ تلاوت کے بارے میں پہلا اختلاف حضرات فقہاء کا اس میں ہے کہ سجدہ تلاوت واجب ہے یا سنت؟

امام ابو حنیفہ اور صاحبین وجوب کے قائل ہیں جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت ہے اور امام احمد بن حنبل سے ایک روایت وجوب کی بھی منقول ہے۔

حنفیہ کا استدلال آیات قرآنیہ اور احادیث سے ہے (۱)۔

چنانچہ غلام ابن الہمام فرماتے ہیں کہ آیات سجده تین قسم کی ہیں، بعض وہ آیات ہیں جن میں صراحہ صیغہ امر موجود ہے جیسے "وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ" اور بعض وہ آیات ہیں جن میں کفار کے اعراض اور ناک بھوں چڑھانے کا ذکر ہے جیسے "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ سَجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا" (۲) اور بعض وہ آیات ہیں جن میں حضرات انبیاء علیہم السلام کے فعل سجود کی حکایت کی گئی ہے جیسے "وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۗ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَّآبٍ" (۳)

بہر حال اگر صیغہ امر ہے تو امثال واجب ہے اور اگر فعل انبیاء علیہم السلام کا ذکر ہے تو ان کی اقتداء و اتباع واجب ہے اور اگر کفار کے اعراض کا ذکر ہے تو ان کی مخالفت بھی واجب ہے اس لیے سجدہ تلاوت کو بہر حال واجب کہا جائے گا (۴) اس کی وجہ یہ ہے کہ امر مطلق وجوب کے لیے آتا ہے اور انبیاء کی اتباع آیت قرآنی سے واجب ہے "فَبِهَدَاهُمْ فَتَنَّهُ" اسی طرح کفار کی مخالفت بھی نص صریح سے واجب ہے "وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا"۔

(۱) تفصیل کے لیے: بیئۃ التملیذ المصیح: ۲۵/۲۔

(۲) سورۃ العنقران: آیت ۶۰۔

(۳) سورۃ ص: آیت ۲۴-۲۵۔

(۴) بیئۃ فتح القدیر: ۱/۳۶۶-۳۶۷-۳۶۸۔

علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ ان آیات کی دلالت سجدہ کے وجوب پر، چونکہ قطعی نہیں ظنی ہے اس لیے حنفیہ وجوب کے قائل ہیں۔ فرضیت کے قائل نہیں۔ کیونکہ اثبات فرضیت کے لیے قطعی الثبوت قطعی الدلالت نص کی ضرورت ہے (۵)۔ نیز صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے فرماتے ہیں۔

”إِذَا قَرَأَ ابْنُ آدَمَ السَّجْدَةَ اعْتَزَلَ الشَّيْطَانُ بِبِكْبِي يَقُولُ يَا وَيْلَهُ أَمْرٌ ابْنُ آدَمَ بِالسُّجُودِ فَسَجَدَ فَلَهُ الْجَنَّةُ وَأَمْرَتْ بِالسُّجُودِ فَأَيْتُ فَلَئِي النَّارُ“ (۶)

اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیطان کے قول کو نقل کیا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کوئی حکیم غیر حکیم کی کسی بات کی حکایت کرے اور اس پر نکیر نہ کرے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ بات صحیح ہے لہذا اس حکایت کے مطابق حدیث اس بات پر دلیل ہوگی کہ ابن آدم سجدہ پر مامور ہے اور ظاہر ہے کہ امر مطلق وجوب کے لیے آتا ہے (۷) جس پر قرینہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ترک سجدہ کی وجہ سے لوگوں کی مذمت بیان کی ہے جیسا کہ ارشاد ہے ”وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ“ اور ظاہر ہے کہ ترک واجب کی وجہ سے وہ لوگ مذمت کے مستحق ہو سکتے ہیں ترک سنت کی وجہ سے نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ایک تو ان روایات سے ہے جن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا آیات سجدہ کو تلاوت کرنا مذکور ہے اور اس کے ساتھ سجدہ کا بیان نہیں بلکہ راوی نے سجدہ کرنے کی نفی کی ہے۔ ایسی روایات کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ ہے کہ یہ سجود علی الفور کی نفی ہے اور علی الفور سجدہ نہ کرنے سے بالکلیہ نفی لازم نہیں آتی، ہو سکتا ہے اس وقت کس عذر کی وجہ سے سجدہ نہ کیا ہو بعد میں ادائیگی کی گئی ہو (۸)۔

دوسرے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق نے منبر پر آیت سجدہ تلاوت کی اور پھر اتر کر سجدہ کیا لوگوں نے بھی سجدہ کیا پھر دوسرے جمعہ میں جب آیت سجدہ کی تلاوت کی تو لوگوں نے سجدہ کرنے کی تیاری کی آپ نے فرمایا۔ ”إِنَّهَا لَمْ تَكْتُبْ عَلَيْنَا إِلَّا أَنْ

(۵) بحوالہ ۱۱۱۔

(۶) الحدیث اخر حوالہ الامام مسلمہ فی صحیحہ کتاب الایمان: ۱/۶۱ باب اطلاق اسم الکفر علی من ترک الصلوة۔

(۷) تفصیل کے لیے دیکھیے: بذل المجہود: ۶/۱۹۶ باب تفریح ابواب السجود۔ و معارف السنن: ۵/۵۶ باب ماجاء فی سجود القرآن۔

(۸) دیکھیے فتح القدیر: ۱/۳۶۶ باب سجود الثلاثة۔ * سورة الانشقاق: آیت ۱۲۔

نشَاءَ فَلَمْ يَسْجُدْ وَلَمْ يَسْجُدُوا“ (۹)۔

چنانچہ اس اثر میں تصریح ہے کہ آپ نے سجدہ میں تخییر ثابت کی اور ظاہر ہے کہ واجب میں تخییر نہیں بلکہ عمل ضروری ہے اور پھر آپ نے بھی سجدہ نہیں کیا اور قوم نے بھی نہیں کیا۔

حضرت کشمیری نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ حضرت عمر کا مطلب یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کی ادائیگی کے لیے ہمارے اوپر صرف اور صرف سجدہ واجب نہیں بلکہ سجدہ کے بجائے رکوع اور صرف انحاء وایماء بھی کافی ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے شاگرد حضرت عبدالرحمان سلمی کا یہی عمل منقول ہے ”اِنَّهٗ كَانَ يَقْرَأُ السَّجْدَةَ وَهُوَ يَمْسِي فَيَوْمِي بِرَأْسِهِ اِيْمَاءً“ کہ وہ چلتے چلتے آیت سجدہ پڑھتے تھے اور سجدے کے لیے سر کے اشارے پر اکتفاء کرتے تھے۔

چنانچہ امام رازی نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہی مسلک ذکر کیا ہے کہ سجدہ کے بجائے رکوع پر اکتفاء کرنا جائز ہے اور استدلال اس آیت کریمہ سے ہے ”وَخَرَزًا كِعَا وَاَنَابًا“ اور اس کی تخصیص بھی نماز کے ساتھ لازم نہیں (۱۰)۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حضرت عمر کا مطلب ”نفس وجوب“ سے انکار نہیں بلکہ ”وجوب علی الفور“ سے انکار ہے، چنانچہ پہلی دفعہ آیت سجدہ تلاوت کر کے فوراً سجدہ کیا اور دوسری دفعہ آیت کے بعد فوراً فرمایا ”اِنَّهٗا لَمْ تَكْتَبْ عَلَيْنَا النِّخَ“ یا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمر جماعت کے ساتھ سجدے کے وجوب سے انکار فرما رہے ہیں ”اَيُّ لَمْ تَكْتَبْ عَلَيْنَا بِصُورَةِ الْجَمَاعَةِ“ (۱۱)

الفصل الاول

﴿ عَنْ اَبْنِ عَبَّاسٍ قَالَ نَسَجَدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالنَّجْمِ وَسَجَدَ مَعَهُ الْمُسْلِمُونَ وَالْمَشْرِكُونَ وَالْجِنُّ وَالْاِنْسُ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۱۲) ﴾

(۹) الحدیث اخرہ الامام البخاری فی صحیحہ: ۱/۱۳۴ باب من رای ان اللہ عزوجل لم یوجب السجود والترمدی فی سننہ: ۱/۱۲۴ باب ماجاء من لم یسجد بہ۔

(۱۰) بیہی معارف السنن: ۵/۶۵۔

والبسط فی مصنف ابن ابی شیبہ: ۲/۲ کتاب العلاء۔

(۱۱) المعارف: ۵/۶۶۔

(۱۲) الحدیث اخرہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۱۳۶۔ فی باب سجود المسلمین مع المشرکین۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ نجم میں سجدہ کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مسلمانوں، مشرکوں، جنات اور تمام لوگوں نے سجدہ کیا۔

اس روایت میں ہے کہ سورہ نجم کی اس آیت پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سب مسلمانوں اور مشرکوں نے اور تمام جن و انس نے سجدہ کیا، اسی طرح فصل ثالث کی پہلی روایت حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول ہے: کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ نجم کی تلاوت فرمائی اور اس میں سجدہ تلاوت ادا کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سب حاضرین مجلس ”مومنین و مشرکین“ نے سجدہ کیا بجز ایک قریشی بوڑھے کے جس نے زمین سے ایک مٹھی خاک اٹھا کر پیشانی سے لگائی اور کہا کہ میرے لیے یہ کافی ہے، حضرت ابن مسعود فرماتے ہیں کہ پھر میں نے اس شخص کو حالت کفر میں مرا ہوا دیکھا۔

اس بوڑھے کا نام امیہ بن خلف ہے اور بعض روایات کے مطابق ابی بن خلف ہے (۱۳)۔

حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مسلمانوں کو تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع میں سجدہ کرنا تھا ہی مشرکین پر بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایسی حالت غالب ہو گئی کہ وہ سب سجدے میں گر پڑے، اگرچہ کفر کی وجہ سے سجدہ کا ثواب نہیں تھا لیکن یہ ایک اثر چھوڑ گیا کہ بعد میں ان سب کو اسلام اور ایمان کی توفیق ہو گئی صرف وہ آدمی کفر پر مرا جس نے سجدہ سے گریز کیا تھا (۱۴)۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ چونکہ اس سورت کی ابتدا میں حق تعالیٰ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف بیان فرمائے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نفسانی خواہش سے باتیں نہیں بناتے بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نری وحی ہے جو ان پر بھیجی جاتی ہے اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے غایت قرب کو ذکر کیا گیا ہے ”ثُمَّ دَنَىٰ فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ“ اور اس کے بعد فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پروردگار کے بڑے بڑے عجائبات دیکھے تو ان نعم جلیلہ پر شکر ادا کرنے کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا ساتھ ساتھ مسلمان بھی سجدہ میں گر گئے اور مشرکین نے جب اپنے آلتہ اور اصنام لات، عزی اور سنا کا نام سنا تو وہ بھی سجدہ میں چلے گئے (۱۵)۔

سخ المشایخ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: میرے نزدیک حدیث کی تاویل یہ ہے کہ اللہ

(۱۳) دیکھیے الطیبی: ۱۱/۳۔

(۱۴) الحدیث اخر جہ مسلم فی صحیحہ: ۲۱۵/۱ کتاب الصلاۃ باب سجود التلاوۃ۔

(۱۵) دیکھیے الطیبی: ۵/۳۔ ۶۔

بزرگ و برتر کی طرف سے حق اس وقت ایسا غالب ہو گیا تھا کہ سوائے فرمانبرواری اور خضوع کے کسی کے لیے کوئی چارہ کار نہیں تھا اس لیے سب کے سب سجدہ میں گئے گویا کہ تکوینی طور پر سب سے سجدہ کرایا گیا اور بعد میں جب اپنی طبیعت کی طرف واپس آئے تو بعض نے اسلام اور بعض نے کفر اختیار کیا اور جس بوڑھے نے سنگدلی اور قلبی مہر کی قوت کی وجہ سے سجدہ نہیں کیا صرف پیشانی تک مٹی اٹھائی اس کا عذاب بھی مقدر ہوا کہ بدر میں کفر پر مرا۔

اور حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ابتداء اسلام کا واقعہ ہے جس وقت سب کے سب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سجدہ کرتے تھے یہاں تک کہ زیادہ بھٹیڑ کی وجہ سے کبھی سجدہ کرنا مشکل ہو جاتا تھا لیکن بعد میں رؤساء قریش، ولید بن مغیرہ، ابو جہل وغیرہ نے لوگوں کو اپنے آباء کا دین چھوڑنے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع سے منع کیا (۱۶)۔

بعض حضرات نے مشرکین کے سجدہ کے بارے میں ایک قصہ نقل کیا ہے جو کہ مختلف طریقوں سے مروی ہے۔

وہ یہ کہ مکہ میں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ نجم کی تلاوت کی اور اس آیت پر پہنچے

أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ۗ
تو شیطان نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر ان کلمات کا اثناء کیا ”تلك الغرائب العلیٰ وان شفاعتھن لترتجی“ اور مشرکین نے کہا کہ اس سے پہلے تو کبھی ہمارے آلمہ کا تذکرہ خیر سے نہیں ہوا اس لیے خوشی کی وجہ سے سجدہ کیا۔

اور اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلَمَ الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ“ (۱۷)۔

لیکن اس تاویل کی کوئی ضرورت نہیں، حضرات مقدمین نے سرے سے اس قصہ ہی کو بے اصل قرار دیا ہے، حضرت محمد بن اسحاق بن خزیمہ سے اس قصہ کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا ”انہامن وَضِعَ الزَّنَادِقَةُ“ اور اس کے متعلق مستقل کتاب تصنیف کی۔

اسی طرح امام بیہقی فرماتے ہیں: ”هَذِهِ الْقِصَّةُ غَيْرُ ثَابِتَةٍ مِنْ جِهَةِ النَّقْلِ“ اور اس کے رواۃ کو مطعون اور ناقابل استدلال بتایا ہے (۱۸)۔

(۱۶) حاشیہ نذل المجهود: ۴/۲۰۷- باب من رای بیہا سجدوا۔

(۱۷) سورة الحج: آیت ۵۲۔

(۱۸) دیلمی الطیبی: ۶/۳۔

خلاصہ یہ کہ یہ قصہ اگرچہ مختلف طرق سے مروی ہے لیکن ضعف سند اور انقطاع اور اضطراب روایات کی وجہ سے غیر معتبر بلکہ مردود ہے، چنانچہ ابوبکر بن العربی فرماتے ہیں: ”رَوَايَاتُ كَثِيرَةٌ بَاطِلَةٌ لِأَصْلِ لَهَا“ اور شیخ ابو منصور ماتریدی فرماتے ہیں: ”حَضْرَةُ الرَّسَالَةِ بَرِيئَةٌ مِمَّنْ مِثْلُ هَذِهِ الرَّوَايَةِ“ (۱۹) عقلی اعتبار سے بھی اتقاء شیطانی کا قائل ہونا باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو الہ کہنا اور اس کی مدح کرنا کفر ہے جس کی نسبت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اور نہ ہی شیطان کے تسلط سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک کی طرف صحیح ہے (۲۰)۔

﴿ وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ سَجَدْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ وَأَقْرَأَ بِأَمْرِ رَبِّكَ (۲۱)﴾

حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں: کہ ہم نے سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سورہ انشقاق اور سورہ علق میں سجدہ کیا۔

مفصل کی سورتوں میں سجدہ ہے یا نہیں؟

”سورہ حجرات سے لے کر آخر تک تمام سورتیں مفصل میں شمار ہوتی ہیں۔ پھر سورہ حجرات تا بروج طوال مفصل اور سورہ بروج تا سورہ قدر اوساط مفصل اور بینہ تا سورہ ناس قصار مفصل کہلاتی ہیں۔“

سجدہ تلاوت کے متعلق دوسرا اختلاف یہ ہے کہ مفصل کی سورتوں میں سجدہ ہے یا نہیں؟ چنانچہ ائمہ ثلاثہ مفصل کے تینوں سجدات کے قائل ہیں اور امام مالک مفصل میں کوئی سجدہ نہیں مانتے اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو اس روایت کے بعد دوسرے نمبر پر مذکور ہے اور اس میں ارشاد ہے ”فَرَأَتْ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالنَّجْمِ فَلَمْ يَسْجُدْ فِيهَا“ چونکہ سورہ نجم مفصل میں داخل ہے اس لیے مفصل میں سجدہ نہ ہونے پر یہ روایت دلیل ہے۔

دوسری دلیل فصل ثانی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس میں ارشاد ہے ”إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَسْجُدْ فِي شَيْءٍ مِّنَ الْمَفْصَلِ مُنْذُ تَحَوَّلَ إِلَى الْمَدِينَةِ“ اس روایت میں تصریح ہے کہ ہجرت کے بعد مفصل میں سجدہ نہیں ہوا ہے۔

(۱۹) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے نذل المحمود: ۲۰۸/۶-۲۰۹۔ اس میں راہیہا سجدوا۔

(۲۰) السطفي التفسیر الكبير للنحیر الرازی: ۵۰/۲۲۔

(۲۱) الحدیث اخر جمہ مسلم فی صحیحہ ۲۱۵/۱ کتاب الصلاۃ: ما سجدوا للتلاوة۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ایک تو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے ہے جس میں تصریح ہے کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سورہ "إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ" اور "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" میں سجدہ کیا۔

اسی طرح فصل اول کی پہلی روایت میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ نجم میں سجدہ کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مؤمنین اور مشرکین، جن اور انس سب نے سجدہ کیا (۲۲)۔

اس کے علاوہ فصل ثانی کی پہلی روایت میں حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے

أَقْرَأَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَجْدَةً فِي الْقُرْآنِ، مِنْهَا ثَلَاثٌ فِي الْمَفْصَلِ وَفِي سُورَةِ الْحَجِّ سَجْدَتَيْنِ

نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے "العزائم أربع التي تنزِيل وحم السجدة والنجم واقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ" (۲۳) ان میں سے آخری دو سجدے مفصل کے ہیں۔

امام مالک کے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہم حضرت زید بن ثابت کی روایت کو سجدہ علی الفور کی نفی پر محمول کرتے ہیں اس لیے کہ حضرت ابن عباس کی روایت سے معلوم ہوا کہ سورہ نجم میں سجدہ ہوا ہے، تنہا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں بلکہ تمام حاضرین نے بھی سجدہ کیا۔

اور علی الفور سجدہ نہ کرنے کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ وضوء نہ ہو یا وقت مکروہ یا کسی اور مانع کی وجہ سے نہ کیا ہو (۲۴)۔

امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ چونکہ حضرت زید امام تھے انہوں نے سجدہ نہیں کیا تو ان کی اتباع میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سجدہ نہیں کیا، مطلب یہ ہے کہ حضرت زید تالی تھے اور انہوں نے سجدہ نہیں کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سجدہ نہیں کیا (۲۵)۔

دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ کی روایت میں تصریح ہے کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سجدہ کیا اور حضرت ابوہریرہ متاخر الاسلام ہیں ہجرت کے بعد اسلام لانے میں (۲۶)۔

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح القدير: ۱/۳۶۶، باب سجود التلاوة، المعارف: ۵/۵۸۔

(۲۳) الاثر الاخر: ح. عبدالرزاق في مصنفه: ۳/۳۳۶ رقم الحديث ۵۸۶۳۔

(۲۴) دیکھیے المرقاة: ۳/۳۳۔

(۲۵) دیکھیے بدل المحمود: ۱/۲۰۵، باب من لم يرسجد في المفصل۔

(۲۶) دیکھیے المرقاة: ۳/۲۶۔

نیز حضرت ابوہریرہ کی روایت مثبت ہے اور ابن عباس کی روایت نافی ہے اور سندا بھی حضرت ابوہریرہ کی روایت اصح اور اقوی ہے لہذا ترجیح مثبت اور اقوی کو ہوگی (۲۷)۔

﴿ وعن ابن عباس قال سجدة ص لیس من عزائم السجود وقد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يسجد فيها وفي رواية قال مجاهد قلت لابن عباس أَسْجِدُ فِي ص قَرَأَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ حَتَّى آتَى فَيُهْدَاهُمْ اِقْتَدَهُ فَقَالَ نَبِيكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَمْرٍ أَنْ يَقْتَدِيَ بِهِمْ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ ﴾

حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: کہ سورہ ص کا سجدہ بہت تاکید کی سجدوں میں سے نہیں اور میں نے سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سورہ میں سجدہ کرتے ہوئے دیکھا۔ ایک اور روایت میں حضرت مجاہد نے حضرت ابن عباس سے پوچھا کہ کیا میں سورہ ص میں سجدہ کروں؟ حضرت ابن عباس نے یہ آیت ”وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ“ سے ”فَيُهْدَاهُمْ اِقْتَدَهُ“ تک پڑھی اور فرمایا کہ تمہارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی انھی لوگوں میں سے ہیں جنہیں پہلے نبیوں کی اتباع کا حکم تھا (۲۸)۔

سجود تلاوت کی تعداد

حنفیہ اور شافعیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن کریم میں کل سجدہائے تلاوت چودہ ہیں، البتہ تعیین میں اختلاف ہے اور سجدہ تلاوت کے متعلق یہ تیسرا اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ کے نزدیک سورہ ”ص“ میں سجدہ نہیں ہے اس کے بجائے سورہ ”حج“ میں دو سجدے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک سورہ ”ص“ میں سجدہ ہے اور سورہ ”حج“ میں صرف ایک سجدہ ہے۔

جبکہ امام احمد کے نزدیک سجدہائے تلاوت کل پندرہ ہیں دو سجدے سورہ ”حج“ میں ہیں جیسا کہ شافعیہ کا مسلک ہے اور سورہ ”ص“ میں بھی سجدہ ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

اور امام مالک کے نزدیک کل گیارہ سجدے ہیں، مفصل کے تین سجدوں کے وہ قائل نہیں ہیں (۲۹)۔

(۲۷) دیکھئے لمعات التنقيح: ۲۶۲/۳۔

(۲۸) الحدیث اخر جہ البخاری فی مسجده: ۱۳۶/۱ کتاب الصلاة باب سجدة ص۔

(۲۹) دیکھئے معارف السنن: ۵۸/۵ باب ماجاء فی سجود القرآن۔

سورہ ”حج“ کے متعلق دوسری روایت میں بحث ہوگی یہاں سورہ ”ص“ کے بارے میں تفصیل ہے۔

امام شافعی کا استدلال حضرت ابن عباس کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے: ”سجدة ص لیسَ مِنْ عَزَائِمِ السُّجُودِ“ (۳۰) ”سورہ ”ص“ کا سجدہ تاکیدی سجدوں میں سے نہیں۔“
 ”عزائم“ عزیمت کی جمع ہے جو دراصل ”عَقْدُ الْقَلْبِ عَلَى الشَّيْءِ“ دل کے ارادے کو کسی چیز پر جانے کے معنی میں مستعمل ہے۔ پھر ہر ضروری اور فیصلہ شدہ چیز کے لیے استعمال ہونے لگا ہے اور فقہاء کرام کی اصطلاح میں جو حکم بالاصالة ثابت ہوتا ہے اس کو عزیمت کہتے ہیں جیسے وجوب صلوات خمسہ (۳۱)، البتہ لفظ ”عزیمت“ فرض کے معنی میں زیادہ استعمال ہوتا ہے نسبت سنت کے اس لیے احناف کے نزدیک حدیث کا مطلب یہ ہے کہ سجدہ ”ص“ فرائض میں سے نہیں بلکہ واجبات میں سے ہے، جبکہ شوافع کے نزدیک سجدہ التلاوة چونکہ سنت ہی ہوتا ہے اس لیے مطلب یہ ہوا کہ سجدہ ”ص“ سجدات تلاوت میں سے نہیں بلکہ سجدہ شکر ہے (*) گویا کہ حضرات شوافع کے نزدیک چونکہ سجدہ ”ص“ سے عزیمت کی نفی کی گئی ہے اس لیے سجدہ ”ص“ واجب نہیں۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا تو اس روایت میں بھی ثابت ہے البتہ عزائم السجود میں سے نہ ہونے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ یہ سجدہ بطور شکر واجب ہے (۳۲) جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کی ”فصل ثالث کی آخری روایت“ ہے جس میں ارشاد ہے ”سَجَدَهَا دَاوُدُ تَوْبَةً وَنَسَجَدَهَا شُكْرًا“۔

گویا کہ نفس وجوب کا انکار نہیں بلکہ حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ نے جب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ”ص“ کے سجدہ کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے آیت کی تلاوت کی ”وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدُ وَسُلَيْمَانٌ“ اور جب ”فِيهِدَاهُمْ أَقْبَاتِهِ“ تک پہنچے، تو کہنے لگے ”نَبِيُّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أُمَّرَائِنَا يَفْتَدِي بِهِمْ“۔

”یعنی تمہارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی انہی لوگوں میں سے ہیں جنہیں پہلے نبیوں کی اتباع کا حکم تھا“۔

(۳۰) الحدیث اخر جہ البحاری فی صحیحہ: ۱/۱۳۹ کتاب الصلوة باب سجدة ص۔

(۳۱) المرآة: ۲/۲۳۔

(*) نفس المرجع۔

(۳۲) دیکھیے بذل المجہود: ۱۹۹/۴ باب تفریع الوجب المسجود۔

حضرت ابن عباسؓ کا یہ جواب حکیمانہ اسلوب پر ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی پیروی کا حکم دیا گیا ہے تو تمہیں بطریق اولیٰ پیروی کرنی چاہیے (۲۲)۔ اور جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اقتداء کا حکم ہے جس سے سجدہ کا وجوب ظاہر ہے تو امت کے حق میں سجدہ کا وجوب بطریق اولیٰ ہوگا۔

دوسرا استدلال شوافع کا ان روایات سے ہے جن میں سورہ ”ص“ کے سجدہ کے بارے میں ارشاد ہے ”انما ہی توبۃ نبی“ ”الاهی توبۃ نبی“ وغیرہ اور اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ چونکہ حضرت داود علیہ السلام نے بطور توبہ یہ سجدہ کیا ہے لہذا ہم پر یہ سجدہ واجب نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ان روایات میں بھی اس بات کا ذکر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا۔

ثمناً یہ کہ بہت سی آیات سجدہ میں حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کے سجدہ کرنے کو بطور حکایت ذکر کیا گیا ہے اور وہاں بالاتفاق سجدہ ہے تو پھر یہاں پر سجدہ کا نہ ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے۔ ”اِنَّ الَّذِیْنَ یَعْبُدُوْنَ رَبَّکَ لَا یَسْتَکْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِہِ وَ یَسْحَبُوْنَہُ وَ کَہُ یَسْجُدُوْنَ“ (۲۳) ”بیشک جو لوگ ”فرشتے“ تیرے رب کے پاس ہیں وہ اس کی عبادت سے تکبر اور انکار نہیں کرتے اور اس کی پاکی بیان کرتے ہیں اور اس کو سجدہ کرتے ہیں“ یہاں پر ملائکہ کا سجدہ مذکور ہے۔

اسی طرح ”اِنَّ الَّذِیْنَ اُوْتُوْا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِہِ اِذَا یَتْلٰوْا عَلَیْہِمْ یَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ سٰجِدًا“ ”جن لوگوں کو قرآن سے پہلے علم دیا گیا تھا یہ قرآن جب ان کے سامنے پڑھا جاتا ہے تو ٹھوڑیوں کے بل سجدے میں گر پڑتے ہیں“ (۲۵) اس آیت میں بھی فعل سجدہ کی حکایت کی گئی ہے اور بالاتفاق یہاں سجدہ ہے تو سورہ ”ص“ میں بھی سجدہ کی حکایت ہے اس لیے ”ص“ میں بھی سجدہ ہوگا، نیز حضرت عمر فاروق اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے سورہ ”ص“ میں سجدہ کرنا منقول ہے (۲۶)۔

(۲۲) دیکھیے الطیبی: ۶/۳۔

(۲۳) سورۃ الاعراف: ۲۰۶۔

(۲۵) سورۃ نبی اسرائیل: ۱۰۶۔

(۲۶) دیکھیے مصنف عبدالرزاق ماب کم فی القرآن من مسجد: ۳۳۶/۴ و ۳۳۸ رقم الحدیث ۵۸۶۲ و ۵۸۶۲۔

الفصل الثانی

﴿ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ أَقْرَأَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَجْدَةً فِي الْقُرْآنِ مِنْهَا ثَلَاثٌ فِي الْمَفْصَلِ وَفِي سُورَةِ الْحَجِّ سَجْدَتَيْنِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَأَبْنُ مَاجَهَ (۳۷) -

حضرت عمرو بن العاص فرماتے ہیں: کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں قرآن میں پندرہ سجدے پڑھائے ان میں سے تین تو مفصل کی سورتوں میں ہیں اور دو سجدے سورہ حج میں

سورہ حج میں ایک سجدہ ہے یا دو؟

چوتھا اختلاف سجدہ تلاوت کے بارے میں یہ ہے کہ سجدہ تلاوت سورہ حج میں ایک ہے یا دو؟ چنانچہ امام شافعی، امام احمد، عبداللہ بن المبارک وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم دو سجدوں کے قائل ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، حسن بصری، سعید المسیب وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم کے یہاں سورہ حج کا پہلا سجدہ سجدہ تلاوت ہے اور دوسرا سجدہ سجدہ صلاتیہ ہے اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ دوسرے سجدے کا ذکر امر بالرکوع کے ساتھ مقرون اور متصل ہے اور تتبع و استقراء سے ثابت ہے کہ قرآن کریم میں جہاں امر بالرکوع کے ساتھ امر بالسجود مقرون و متصل واقع ہو وہاں سجدہ سے مراد وہ سجدہ ہوتا ہے جو نماز کا رکن ہے۔ جیسے ”واسجدی وا رکعی“ (۳۸)۔

حضرات شوافع اور حنابلہ کا استدلال اسی روایت اور اس کے بعد حضرت عقیبہ بن عامر کی روایت

سے ہے۔

پہلے استدلال کا جواب ایک تو یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، حضرت عمرو بن العاص سے نقل

(۳۷) الحدیث اخر جہ ابوداؤد فی سننہ: ۵۸/۲ باب تفریح ابواب السجود، رقم الحدیث ۱۳۰۱، وابن ماجہ فی سننہ: ۳۳۵/۱ باب عدد سجود القرآن، ووجدت لفظہما "اقراء" تضمیر الغائب لا تضمیر المتکلم۔

(۳۸) دیکھئے التعلیق الصبیح: ۲۴/۲۔

کرنے والے عبداللہ بن مسنین الکلابی اور اس سے نقل کرنے والے حارث بن سعید المصری دونوں محمول ہیں، لہذا یہ روایت قابل استدلال نہیں، دوسرے یہ کہ سجدہ ثانیہ سجدہ تلاوت نہیں بلکہ سجدہ صلاتیہ ہے (۲۹) اور روایات سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ سے حضرت ابن عباسؓ کا اثر یہ منقول ہے ”عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ فِي سُجُودِ الْحَجِّ، الْأَوَّلُ عَزِيمَةٌ وَالْآخِرُ تَعْلِيمٌ“ (۳۰)۔ اسی طرح ابو حمزہ رحمۃ اللہ علیہ حضرت ابن عباسؓ سے یوں نقل فرماتے ہیں: ”قَالَ فِي الْحَجِّ سَجْدَةٌ“۔ خلاصہ یہ کہ حضرت ابن عباسؓ سے دونوں قسم کی روایتیں منقول ہیں اور یہ تصریح بھی ہے کہ سجدہ اولی عزیمت ہے اور سجدہ ثانیہ تعلیم ہے۔

امام ابوبکر رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا مطلب یہ بیان فرمایا ہے کہ پہلا سجدہ وہ ہے جو تلاوت کے وقت واجب ہوتا ہے اور دوسرے مقام پر اگرچہ سجود کا ذکر ہے لیکن اس سے سجدہ تلاوت مراد نہیں بلکہ وہ نماز کی تعلیم کے لیے فرمایا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ نماز میں جس طرح رکوع ہے اسی طرح سجود بھی ہے اور ان کے ذریعہ سے نماز کی تعلیم صحیح ہے اور یہی قرآن کریم کا اسلوب بھی ہے کہ جہاں سجدہ تلاوت ہوتا ہے وہاں صرف سجدہ یا صرف رکوع کا ذکر ہوتا ہے اور جہاں دونوں جمع ہوں وہاں سجدہ تلاوت نہیں بلکہ سجدہ صلاتیہ ہے جو کہ نماز کا رکن ہے (۳۱)۔ چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ لَا يَرَى فِي سُورَةِ الْحَجِّ إِلَّا السَّجْدَةَ وَاحِدَةً الْأُولَى“ (۳۲) اور سورہ حج کا دوسرا سجدہ ایسا ہی ہے کہ اس میں رکوع اور سجود دونوں کا ایک ساتھ حکم دیا گیا ہے، جیسا کہ ارشاد ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“ (۳۳)

اور دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے جیسا کہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرما رہے ہیں: ”هَذَا حَدِيثٌ لَيْسَ بِإِسْنَادِهِ بِالْقَوِي“ وجہ ضعف یہ ہے کہ روایت کا مدار ابن لہیعہ پر ہے جو بالاتفاق ضعیف ہیں۔

البتہ چونکہ مسلف شافعی پر بھی متعدد آثار سے استدلال ہے اس لیے محققین حنفیہ نے دوسرے مقام پر بھی سجدہ کرنے کو بہتہ قرار دیا ہے اور حضرت حکیم الامت بختاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ اگر

۳۱) نسعات التفتيح: ۳/۲۶۰ و بدل السجود ۲۰۱/۷۔ المعاني: ۱/۲۳۹۔ سجود التلاوة۔

۳۰) الآثار اخرج الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۱/۲۳۹۔ سجود التلاوة۔

۳۱) یکتیٰ تفصیل کے لیے التعلیقات: ۲/۲۶۔

۳۲) الآثار اخرج الامام محمد فی موطان: ۱/۱۵۲۔ سجود التلاوة۔

۳۳) اسبورة الحج: ۱/۷۷۔

آدمی نماز میں نہیں تو اسے دوسرے مقام پر سجدہ کر لینا چاہیے اور اگر نماز میں ہو تو اس آیت پر رکوع کرنا چاہیے اور اس رکوع سے سجدہ تلاوت کی نیت کرے تاکہ اختلاف سے بچے اور تمام ائمہ کی رائے کے مطابق عمل ہو جائے (۳۴)۔



باب اوقات النهی

الفصل الاول

﴿عَنْ أَبِي عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَتَحَرَّى أَحَدُكُمْ فَيُصَلِّيَ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَلَا عِنْدَ غُرُوبِهَا، وَفِي رِوَايَةٍ قَالَ إِذَا طَلَعَ حَاجِبُ الشَّمْسِ فَادْعُوا الصَّلَاةَ حَتَّى تَبْرُزَ وَإِذَا غَابَ حَاجِبُ الشَّمْسِ فَادْعُوا الصَّلَاةَ حَتَّى تَغِيبَ وَلَا تَحْبِسُوا بِصَلَاتِكُمْ طُلُوعَ الشَّمْسِ وَلَا غُرُوبَهَا فَإِنَّهَا تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۵)﴾

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: کہ تم میں سے کوئی شخص آفتاب کے لگنے اور ڈوبنے کے وقت نماز پڑھنے کا قصد نہ کرے، ایک اور روایت میں ارشاد ہے ”کہ جب سورج کا کنارہ لکل آنے تو نماز چھوڑ دو یہاں تک کہ سورج خوب ظاہر ہو جائے یعنی ایک نیزہ کے بقدر بلند ہو جائے، نیز جب سورج کا کنارہ ڈوب جائے تو نماز چھوڑ دو یہاں تک کہ بالکل غروب ہو جائے اور آفتاب کے طلوع ہونے اور غروب ہونے کے وقت نماز پڑھنے کا ارادہ نہ کرو اس لیے کہ سورج شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے۔

(۳۴) کبھی معارف السنن: ۵/۸۳۔

(۳۵) الحدیث متفق علیہ احمر حہ الحارثی فی صحیحہ: ۱/۸۲، اب لا تتحرى الصلاة قبل غروب الشمس، و مسلم فی صحیحہ: ۱/۵۶۶، کتاب

صلاة المسافر، باب الاوقات التي نهي عن الصلاة فيها رقم الحديث ۸۲۸۔

علامہ تورپشتی فرماتے ہیں (۴۶) کہ ”تحری“ یہاں قصد کے معنی میں مستعمل ہے ”ای لایقصد“ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: ”فَاُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا“

”وَلَا تَحِينُوا“

اصل میں ”لاتحینوا“ تھا ایک تاء محذوف ہے اور ”تحین الشیء“ کے معنی ہیں یعنی کسی شی کے لیے کوئی صین اور وقت متعین کرنا، یہاں مقصد اوقات مکروہ میں نماز پڑھنے سے ممانعت ہے یعنی طلوع آفتاب اور غروب آفتاب کا وقت نماز کے لیے مقرر نہ کرو (۴۷)۔

اوقات مکروہ

اوقات مکروہ کی دو قسمیں ہیں، ایک اوقات ثلاثہ یعنی طلوع، استواء اور غروب اور دوسرے نماز عصر اور نماز فجر کے بعد کے اوقات، اس باب کی اکثر روایات میں اوقات ثلاثہ طلوع، استواء اور غروب میں نماز پڑھنے کی ممانعت کا ذکر ہے، جیسا کہ ابن عمر، عقبہ بن عامر، عمرو بن عبسہ اور عبداللہ صنابحی رضی اللہ عنہم وغیرہ کی روایات میں مذکور ہے اور بعض روایات میں بعد الفجر اور بعد العصر بھی نماز کی ممانعت مذکور ہے۔ حضرات حنفیہ کے نزدیک پہلی قسم یعنی اوقات ثلاثہ میں ہر قسم کی نماز ناجائز ہے، خواہ فرائض ہوں یا نوافل، ذوات الاسباب یا غیر ذوات الاسباب، البتہ عصر یومہ کا استثناء ہے۔

جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اوقات ثلاثہ میں فرائض کی قضاء جائز ہے اور نوافل کے بارے میں اختلاف ہے، امام شافعی کے نزدیک نوافل ذوات الاسباب بھی جائز ہیں اور امام مالک و امام احمد کے ہاں نوافل جائز نہیں البتہ امام احمد نے ”رکعتی الطواف“ کا استثناء کیا ہے (۴۸)۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اوقات مکروہ میں غیر ذوات الاسباب نوافل کا پڑھنا بالاجماع مکروہ ہے، البتہ ذوات الاسباب نوافل کے بارے میں اختلاف ہے اور ذوات الاسباب سے مراد وہ نوافل ہیں جن کا سبب اختیار عبد کے علاوہ کوئی اور چیز بھی ہو جیسے تحیۃ الوضوء، تحیۃ المسجد، صلاۃ شکر، کسوف وغیرہ۔ اوقات مکروہ کی دوسری قسم بعد الفجر اور بعد العصر کے بارے میں بھی ائمہ ثلاثہ کا مذہب وہی ہے

(۴۶) دیکھئے التعلیق الصبیح: ۲۹/۲۔

(۴۷) دیکھئے الطبی: ۱۳/۲۔

(۴۸) دیکھئے نفع الباری: ۵۹/۲ باب الصلاۃ بعد الفجر حتی ترتفع الشمس۔

البتہ حقیقہ کے نزدیک بعد الفجر اور بعد العصر فرائض کا ادا کرنا تو جائز ہے لیکن نوافل خواہ ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب دونوں ناجائز ہیں۔ پھر حقیقہ کے نزدیک یہ کراہت تمام ازمتہ اور تمام اہلکہ کو شامل ہے یعنی ہر دن ہر جگہ میں ان اوقات مخصوصہ مکروہہ کے اندر نماز پڑھنا مکروہہ اور ناجائز ہے۔

جبکہ امام شافعی اور امام ابو یوسف کے نزدیک جمعہ کا دن اس نئی سے مستثنیٰ ہے بلکہ جمعہ کے دن ہر قسم کے نوافل ذوات الاسباب و غیر ذوات الاسباب سب کا پڑھنا جائز ہے۔

نیز امام شافعی کے نزدیک حرم مکہ بھی اس سے مستثنیٰ ہے وہاں بھی ان اوقات میں ہر قسم کے نوافل پڑھ سکتے ہیں (۴۹)۔

شافعیہ کا استدلال ایک تو ان روایات کے عموم سے ہے جن میں تحیۃ الوضوء اور تحیۃ المسجد کا حکم دیا گیا ہے اور ان میں اوقات مکروہہ یا غیر مکروہہ کی کوئی تفصیل نہیں مطلق ہیں، نیز مکہ کی تخصیص کے لیے جبیر بن مطعم کی فصل ثانی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ارشاد ہے: "يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ لَا تَمْنَعُوا أَحَدًا طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ وَصَلَّى آيَةَ سَاعَةِ شَاءَ مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ"

اس روایت میں تصریح ہے کہ جس وقت بھی لیل و نہار میں سے کوئی نماز پڑھنا چاہیے اس کو نہ روکیں (۵۰)۔

اسی طرح فصل ثالث میں حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس میں ارشاد ہے: "سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا صَلَاةَ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَلَا بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ إِلَّا بِمَكَّةَ الْأَيْمَنَةَ الْأَيْمَنَةَ" (۵۱)۔

جمعہ کی تخصیص کے لیے ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ کی روایات سے بھی ہے جو فصل ثانی کی آخر میں مذکور ہیں، دونوں روایتوں میں وقت زوال میں نماز پڑھنے کی ممانعت آئی لیکن "الایوم الجمعة" کے استثناء کے ساتھ۔

اور حقیقہ کا استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں اوقات مکروہہ کے اندر نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے اور وہ نئی مطلق ہے، فرائض و نوافل سب کو شامل ہے۔

یہ روایات صحیح بھی ہیں اور کثیر بھی ہیں بلکہ اوقات ثلاثہ کے حق میں تو متواتر ہیں، جیسا کہ

(۴۹) دیکھیے مدائع الصنائع: ۲۹۶/۱ فصل و اما بیان ما یکرہ من التطوع۔

(۵۰) دیکھیے لمعات التفتیح: ۲۶۳/۳۔

(۵۱) لمعات التفتیح: ۲۶۶/۳۔

علامہ ابن بقال، امام طحاوی، ابن عبد البر وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم نے اس کی تصریح کی ہے (۵۲)۔
 سخت روایات اور کثرت روایات کے اعتبار سے مسلک جعفری راجح ہے کیونکہ روایات نہی سبب اقوی
 اور ارجح ہیں۔

احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ نہی پر عمل کیا جائے اس لیے کہ محرم اور میح کے تقاض میں ترجیح
 محرم کو ہوتی ہے (۵۳)۔

حفیہ کی طرف سے تحیۃ المسجد والوضوء وغیرہ روایات کا جواب یہ ہے کہ روایات نہی سے یہ روایات
 مخصوص ہیں، اوقات مکروہہ کے علاوہ دیگر اوقات میں تحیۃ المسجد والوضوء وغیرہ کا حکم ہے عام نہیں۔
 اور جبیر بن مطعم کی روایت کا جواب علامہ تورپشتی نے یہ دیا ہے کہ اس روایت کا تعلق وقت مکروہ
 اور غیر مکروہ میں نماز پڑھنے سے نہیں بلکہ حدیث کا اصل محل شان ورود سے معلوم ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہ بطون
 قریش مسجد حرام کے اطراف میں چاروں طرف آباد تھے اور ہر ایک بطن کا اپنا اپنا دروازہ مخصوص تھا جو اسی کی
 طرف منسوب ہوتا تھا، کوئی باب بنی شیبہ، کوئی باب بنی مخزوم، کوئی باب بنی سہم اور کوئی باب بنی جحج کللاتا تھا۔
 اور زمانہ جاہلیت میں ان لوگوں کا قاعدہ یہ تھا کہ رات کے وقت اس دروازہ کو بند کر دیا کرتے تھے، اس
 طریقے سے باہر سے آنے والوں کو داخل ہونے سے روکتے تھے اور وہ محروم ہوتے تھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی بات کی ہدایت فرمائی کہ اللہ کے گھر پر اپنی اجارہ داری قائم نہ
 کرو کہ اللہ تعالیٰ کے بندوں کو ان کی عبادت گاہ سے روکو، گویا کہ ان لوگوں کے اس جاہلانہ رسم و رواج کی
 تردید مقصود ہے، اس کا منشا ہرگز یہ نہیں کہ اوقات مکروہہ میں نماز کی اجازت دی جا رہی ہے (۵۴) اور
 تخصیص مکہ کے لیے حضرت ابوذر کی روایت کا جواب علامہ ابن الہمام نے یہ دیا ہے کہ یہ حدیث معلول ہے،
 انقطاع، ضعف اور اضطراب کی وجہ سے (۵۵)۔

جمعہ کے استثناء پر حضرت ابوہریرہ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بھی ضعیف ہے خود حافظ
 ابن حجر فرماتے ہیں: "وَفِي سَنَدِهِ مَقَالٌ" لہذا یہ احادیث نہی کا معارضہ نہیں کر سکتی (۵۶)۔

(۵۲) دیکھئے معارف السنن: ۲/۲۱۱ باب ماجاء فی کراهیۃ الصلوٰۃ بعد العصر۔

(۵۳) دیکھئے لمعات التفتیح: ۲۶۳/۳۔

(۵۴) دیکھئے التعلیق: ۳۲/۲۔

(۵۵) دیکھئے فتح القدیر: ۱/۲۰۳ فصل فی الاوقات التي تکرہ فیها الصلوٰۃ۔

(۵۶) دیکھئے المرقاة: ۳/۳۸۔

اور حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کی روایت کا جواب یہ ہے کہ خود مشکوٰۃ میں امام ابوداؤد کا تبصرہ مذکور ہے کہ روایت منقطع ہے، ابوالخلیل کا سماع ابوقتادہ سے ثابت نہیں ”أَبُو الْخَلِيلِ لَمْ يَلِقْ أَبَا قَتَادَةَ“

اوقات مکروہہ میں جنازے کا حکم

عام حالات میں اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ بھی مکروہہ ہے لیکن اگر ان اوقات مکروہہ میں جنازہ تیار ہو جائے تو پھر تاخیر کیے بغیر اس پر نماز پڑھی جائیگی چنانچہ فصل اول میں حضرت عقبہ بن عامر کی روایت میں ارشاد ہے ”ثَلَاثُ سَاعَاتٍ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَانَا أَنْ نُصَلِّيَ فِيهِنَّ أَوْ نَقْبُرَ فِيهِنَّ مَوْتَانَا...“ - نیز فتح القدير میں علامہ ابن الھمام فرماتے ہیں: ”إِذَا حَضَرَتِ الْجَنَازَةُ فِي الْأَوْقَاتِ الثَّلَاثَةِ فَالْأَفْضَلُ أَنْ يُصَلِّيَ وَلَا يُؤَخِّرَهَا“ (۵۷) -



﴿ وَعَنْ كُرَيْبٍ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ وَالْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْأَزْهَرَ أَرْسَلُوهُ إِلَى عَائِشَةَ فَقَالُوا اقْرَأْ عَلَيْهَا السَّلَامَ وَسَلِّمْ عَلَيْهَا عَنِ الرَّكَعَتَيْنِ بَعْدَ الْعَصْرِ قَالَ فَدَخَلَتْ عَلَى عَائِشَةَ فَبَلَّغَتْهَا مَا أَرْسَلُونِي فَقَالَتْ بَلِّغْ أُمَّ سَلَمَةَ فَخَرَجْتُ إِلَيْهِنَّ فَرَدُّونِي إِلَى أُمِّ سَلَمَةَ فَقَالَتْ أُمَّ سَلَمَةَ سَمِعَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَى عَنْهَا ثُمَّ رَأَيْتُهُ يُصَلِّيهِمَا ثُمَّ دَخَلَ فَأَرْسَلْتُ إِلَيْهِ الْجَارِيَةَ فَقُلْتُ قَوْلِي لَهُمْ نَقُولُ أُمَّ سَلَمَةَ يَا رَسُولَ اللَّهِ سَمِعْتُكَ تَنْهَى عَنْ هَاتَيْنِ وَأَرَاكَ تُصَلِّيَهُمَا قَالَ يَا ابْنَةَ أَبِي أُمِيَّةٍ سَأَلْتِ عَنِ الرَّكَعَتَيْنِ بَعْدَ الْعَصْرِ وَإِنَّهُ أَتَانِي نَاسٌ مِنْ عَبْدِ الْقَيْسِ فَشَغَلُونِي عَنِ الرَّكَعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ بَعْدَ الظُّهْرِ فَهُمَا هَاتَانِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱)

حضرت کرب بن رضی اللہ عنہ (حضرت ابن عباس کے خادم) راوی ہیں کہ حضرت ابن عباس

(۵۷) دیکھیے فتح القدير: ۲۳۲/۱ -

(۱) الحدیث متفق علیہ اخرجه البخاری فی صحیحہ: ۸۳۱۱ باب ما یصلی بعد العصر من الفوائت نحوها و مسلم فی صحیحہ: ۱/۲۶۷ کتاب فضائل القرآن، باب الاوقات التي نهى عن الصلاة فيها واللفظ لمسلم -

سورابن محزمہ اور عبدالرحمن ابن ازہر رضی اللہ عنہم نے انہیں (یعنی کریب کو) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں بھیجا اور ان سے ان تینوں نے کہا کہ ہماری طرف سے حضرت عائشہؓ کی خدمت میں سلام پیش کر کے ان سے عصر کے بعد دو رکعت نماز کے بارے میں پوچھنا، کریب کہتے ہیں کہ ”میں حضرت عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اور ان تینوں نے جس پیغام کو پہنچانے کے لیے مجھے بھیجا تھا میں نے وہ پیغام ان تک پہنچا دیا۔“

حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ”حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا (کے پاس جاؤ اور ان سے پوچھو“ میں) یہ جواب سن کر ان تینوں صحابہ کے پاس لوٹ آیا، انہوں نے مجھے پھر حضرت ام سلمہؓ کے پاس بھیجا، حضرت ام سلمہؓ نے (میرا سوال سن کر) فرمایا کہ ”میں نے سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ ان دونوں رکعتوں کے پڑھنے سے منع فرمایا کرتے تھے پھر میں نے (ایک دن) دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں رکعتوں کو پڑھتے ہیں، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم (ان دونوں رکعتوں کو مسجد میں پڑھ کر گھر میں یا باہر محن میں پڑھ کر مکان کے اندرونی حصہ میں داخل ہوتے تو میں نے خادمہ کو آپ کی خدمت میں بھیجا اور اس سے کہا کہ تم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جا کر کہو کہ ام سلمہ کہتی ہے کہ یا رسول اللہ! میں نے آپ سے سنا کہ آپ ان دونوں رکعتوں (کے پڑھنے) سے منع فرماتے تھے اور اب میں نے آپ کو وہ دو رکعتیں پڑھتے دیکھا ہے (اس کی کیا وجہ ہے)؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (خادمہ سے کہا) کہ ام سلمہ سے جا کر کہو کہ ابو امیہ کی بیٹی! تم نے عصر کے بعد دو رکعتوں کے پڑھنے کے بارے میں پوچھا ہے، صورت حال یہ ہے کہ قبیلہ عبدالقیس کے کچھ لوگ (اسلامی تعلیمات اور دینی احکام سیکھنے کی غرض سے) میرے پاس آئے تھے، چنانچہ (انہیں دینی احکامات بتانے کی مشغولیت میں) ظہر کے بعد کی میری دونوں رکعتیں رہ گئی تھیں انہیں کو میں نے عصر کے بعد پڑھا ہے۔“

چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کی نماز کے بعد نوافل پڑھنے سے منع فرمایا تھا اور خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکعتیں بعد العصر ادا فرمائی تھیں اس لیے ان تینوں حضرات نے بغرض تحقیق حضرت کریب کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس بھیجا تھا۔

حضرت کریب جب حضرت عائشہ صدیقہؓ کے پاس حقیقت حال معلوم کرنے کے لیے آئے تو انہوں نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا حوالہ دیا کیونکہ اصل واقعہ سے وہی واقف تھیں۔

حضرت کریب حضرت عائشہؓ سے پوچھنے کے بعد حضرت ام سلمہؓ کے پاس نہیں گئے بلکہ بلحاظ ادب دوبارہ ان تین حضرات کے پاس آئے انہوں نے دوبارہ حضرت ام سلمہؓ کے پاس بھیجا تو حضرت کریب نے ان

سے دریافت کیا۔

حضرت ام سلمہؓ نے جواب میں فرمایا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکعتیں بعد العصر سے منع فرماتے تھے ”حضرت ام سلمہؓ کا مقصد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عصر کے بعد مطلق نفل نماز سے منع فرماتے تھے جس کے ضمن میں رکعتیں بعد العصر بھی داخل ہیں یا مطلب یہ ہے کہ خاص طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکعتیں بعد العصر سے منع فرمایا تھا“ پھر میں نے دیکھا کہ آپ رکعتیں پڑھ رہے ہیں تو میں نے خادمہ کے ذریعہ تحقیق کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خادمہ سے فرمایا ”یا ابنۃ ابی امیہ“ ابو امیہ حضرت ام سلمہؓ کے والد کا نام ہے تو یہ خطاب یا براہ راست ام سلمہؓ کو ہوگا یا خادمہ سے فرمایا کہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے جواب میں اس طرح کہنا (۲) آگے روایت میں تصریح ہے کہ یہ ظہر کے بعد کی دو رکعتیں ہیں جو دینی تعلیم میں مشغولیت کی وجہ سے رہ گئی تھیں۔

یہ روایت ایک تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی تواضع پر دال ہے کیونکہ حضرت عائشہ باوجود اعلم اور افضل ہونے کے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا حوالہ دے رہی ہیں اور خود مسئلہ نہیں بتا رہی ہیں اس احتمال کی وجہ سے کہ ہو سکتا ہے حضرت ام سلمہؓ کو کوئی ایسی بات معلوم ہوں جو مجھے معلوم نہیں۔

ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ علماء سلف کا یہی طریقہ تھا کہ حتی الامکان فتویٰ دینے سے گریز کرتے تھے۔ (۲)

دوسرے اس روایت میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ علم دین کی تعلیم احکام شریعت کی تبلیغ اور لوگوں کو راہ راست کی طرف ہدایت کرنا نوافل پر بلکہ سنن رواتب پر مقدم ہے خصوصاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں جو اسی مقصد کے لیے تشریف لائے ہیں۔ (۳)

بعض حضرات کے نزدیک یہ حدیث شریف نوافل موقتہ یعنی سنن کی قضاء پر دلیل ہے کہ جس طرح فرائض کی قضاء کی جاتی ہے اسی طرح سنن کی قضاء بھی کی جاسکتی ہے جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کے بعد والی ”رکعتیں“ کو عصر کے بعد پڑھا۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک سنن کی قضاء نہیں حدیث مذکور کو علامہ علاء الدین کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے مسلک حنفیہ پر نص قرار دیا ہے۔ اور وہ اس طرح کہ اسی روایت کے بعض طرق میں تصریح ہے ”فَقُلْتُ: أَفَأَقْضِيهِمَا إِذَا فَاتَتَا؟ فَقَالَ لَا“ (۵) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے لوگوں کے سامنے پڑھا

(۲) حدیث کی تشریح کے لیے دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۳۵۱۳-۳۶۔

(۳) دیکھیے المرقاة: ۳۶۱۳۔

(۴) دیکھیے اللمعات: ۲۴۰۱۳۔ (۵) الحدیث آخر جہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۱/۲۱۰ کتاب الصلوة باب الرکعتین بعد العصر۔

پسند نہیں کیا کہ دو مجھے دیکھیں کہ میں سنتوں کی قضا کر رہا ہوں اور جب حضرت ام سلمہؓ نے دریافت کیا کہ اگر یہ مجھ سے فوت ہو جائیں تو میں قضا کر سکتی ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا نہیں، علامہ کاسانی فرماتے ہیں کہ یہ نہیں صریح ہے اس بات پر کہ امت پر سنن کی قضا واجب نہیں اور یہ بات حضور آرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں کسی کو کوئی شرکت حاصل نہیں۔ علامہ کاسانی فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ سنن فجر کی قضا بھی صحیح نہ ہو لیکن اگر فرض کے ساتھ قضا ہو جانے تو استحساناً قضا کرنا صحیح ہے۔

وجہ استحسان حدیث لیلۃ الاتعریس ہے جس میں یہ تفصیل ہے کہ جب فجر کی نماز قضا ہو گئی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ساتھیوں کے ساتھ سورج کی دھوپ سے بیدار ہوئے تو حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اذان دینے کے لیے فرمایا اذان کے بعد پہلے سنن فجر ادا کیے اور پھر صلاۃ النجر۔

البتہ اگر فرض قضا نہ ہوں صرف سنت قضا ہو جائیں تو یخنین کے نزدیک سنتوں کی قضا نہیں جبکہ امام محمد کے نزدیک ارتفاع شمس کے بعد زوال سے پہلے ان کی قضا کی جاسکتی ہے اور استدلال لیلۃ الاتعریس کی حدیث سے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع الشمس کے بعد زوال سے پہلے فرائض اور سنن دونوں کی قضا کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہی وقت قضا کے لیے مقرر ہے۔

یخنین فرماتے ہیں کہ سنن فرائض کے تابع بن کر مشروں ہوتی ہیں لہذا اگر کسی ایسے وقت میں ادا کی جائے جس میں فرائض نہ ہوں تو سنتوں کے لیے اصلیت ثابت ہو جانے کی اور تبعیت باطل ہو جانے کی جبکہ سنت کے لیے تبعیت ضروری ہے اور لیلۃ الاتعریس میں چونکہ فرض کے ساتھ سنتوں کو قضا کیا ہے لہذا اس میں کوئی کلام نہیں۔

چنانچہ اسی وجہ سے زوال کے بعد حنیفہ کے نزدیک بالاتفاق قضا نہیں (۶)۔

اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول نہیں تھا بلکہ ایک واقعہ کے پیش نظر ایسا ہوا ہے، جبکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ پڑھتے تھے اور یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے۔ "مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْتِينِي فِي يَوْمٍ بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَّا صَلَّى رَكْعَتَيْنِ" (۷) اسی طرح صحیح مسلم میں ہے "مَا تَرَكَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعَصْرِ عِنْدِي قَطُّ" (۸)۔

(۶) پوری تفصیل کے لیے دیکھئے البدائع: ۲۸۶، ۲۸۸ فصل وامايات او اسفة۔

(۷) الحدیث احمر حد الحارثی فی صحیحہ: ۸۳۱ کتاب المواقیت باب ما یصلی بعد العصر من الموائت وبعوھا۔

(۸) الحدیث احمر حد مسلم فی صحیحہ: ۲۶۶ کتاب الصلوات باب الاوقات انی نسو عن الصلوۃ فیھا۔

حافظ ابن حجر نے مواظبت کی روایات کو ترجیح دی ہے صحت و کثرت کی بنیاد پر اور اس مداومت و مواظبت کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول کیا ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دوسروں کو روکتے تھے اور خود پڑھتے تھے جیسا کہ ابو داؤد کی روایت میں ارشاد ہے۔ ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي بَعْدَ الْعَصْرِ وَيُنْهَى عَنْهَا وَيُؤَاصِلُ وَيُنْهَى عَنِ الْوُضْأِ“ (۹)۔

خصوصیت کی دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ لوگوں کو رکعتین بعد العصر سے روکتے تھے اگر کسی کو پڑھتے ہوئے دیکھتے تو درے لگاتے تھے اور حضرت عمرؓ کا یہ عمل حضرات صحابہؓ کے مجمع میں ہوتا تھا جس پر کسی نے کوئی نکیر نہیں کی (۱۰)۔

الفصل الثانی

﴿ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَنَسِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا يُصَلِّي بَعْدَ صَلَاةِ الصُّبْحِ رَكَعَتَيْنِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةُ الصُّبْحِ رَكَعَتَيْنِ فَقَالَ الرَّجُلُ إِنِّي لَمْ أَكُنْ صَلَّيْتُ الرَّكَعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ قَبْلَهُمَا فَصَلَّيْتُهُمَا الْآنَ فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَرَوَى التِّرْمِذِيُّ (۱۱)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو جو نماز فجر کے بعد دو رکعتیں پڑھ رہا تھا دیکھ کر فرمایا کہ صبح کی نماز دو رکعت کر کے پڑھو۔ اس شخص نے عرض کیا کہ فجر کی نماز سے پہلے دو رکعتیں میں نے نہیں پڑھی تھیں انہیں کو میں نے اس وقت پڑھا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ سن کر خاموش ہو گئے۔

اس حدیث سے امام شافعی اور امام محمد نے استدلال کیا ہے کہ سنن کی قضا کی جاسکتی ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نمازی کا جواب سن کر خاموش رہے اس طرح خاموشی

(۹) الحدیث اخر حد ابو داؤد فی سننہ: ۱۸۲۱۱ باب من رخص فیہما اذا کانت الشمس مرتفعة۔

(۱۰) پوری تفصیل کے لئے دیکھیے لمعات التفتیح: ۱/۲۴۰۔

(۱۱) الحدیث اخر جہ ابو داؤد فی سننہ: ۲۲۱۲ باب من فاتتہ منی یفضیہا، ولفظہ ”صلاة الصبح رکعتان“۔ والترمذی فی جامعہ: ۹۶۱۱ کتاب الصلاة، باب فی من تفوتہ الرکعتان قبل الفجر۔

سے اس نمازی کے عمل کو تقریر نبی حاصل ہوئی جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر فجر کی نماز سے پہلے دو سنتیں نہ پڑھی جاسکیں تو فرض پڑھنے کے بعد ان کی قضا پڑھنی چاہیے۔

مذہب کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے، البتہ یسین کی طرف سے حدیث مذکور کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت قابل استدلال نہیں ہے خود امام ترمذی کا قول صاحب مشکاة نے نقل کیا ہے "إِسْنَادُ هَذَا الْحَدِيثِ لَيْسَ بِمُتَّصِلٍ، لِأَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ إِبرَاهِيمَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ قَيْسِ بْنِ عَمْرٍو" اسی طرح حافظ بن حبان فرماتے ہیں "لَا يَجُوزُ الْإِحْتِجَاجُ بِهِ"

علامہ نخلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب نماز فجر کے بعد طلوع شمس تک حضور علیہ الصلوة والسلام نے نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے تو صرف اس سکوت کو تقریر پر حمل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ صریح ہی موجود ہے۔

جبکہ یہ احتمال بھی ہے کہ سکوت کا واقعہ نبی کے واقعہ سے پہلے کا ہو (۱۲)۔

رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا
یہ رجل کون تھے؟ حضرت سہارنپوری فرماتے ہیں کہ یہ خود راوی حدیث حضرت قیس بن عمرو رضی اللہ عنہ تھے اور انہوں نے اپنا تذکرہ کنایتہً رجل سے کیا ہے۔

اور اس پر قرینہ ایک تو ترمذی کی روایت ہے جس میں حضرت قیس خود فرماتے ہیں: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَقِيمَتِ الصَّلَاةُ وَصَلَّيْتُ مَعَهُ...

دوسرے ابوداؤد میں عبد ربہ اور یحییٰ کی روایت ہے جس میں تصریح ہے کہ ان کے جد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی اور پھر یہ واقعہ پیش آیا جبکہ ان کے جد حضرت قیس تھے۔

اس کے علاوہ ترمذی میں ایک روایت اور وضاحت کے ساتھ ہے چنانچہ ارشاد ہے: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ فَرَأَى قَيْسًا" (۱۳)

صَلَاةُ الصُّبْحِ رُكْعَتَيْنِ رُكْعَتَيْنِ
یہ استقام انکاری ہے اور فعل مقدر ہے "أَتَصَلِّيُ صَلَاةَ الصُّبْحِ رُكْعَتَيْنِ وَتُصَلِّيُ بَعْدَهَا رُكْعَتَيْنِ؟"

یعنی نماز فجر دو رکعت ہیں اور اس کے بعد کوئی نماز نہیں۔
یا نفی زیادت کی تاکید کے لیے ہے اور مطلب یہ ہے کہ "صَلُّوا صَلَاةَ الصُّبْحِ رُكْعَتَيْنِ رُكْعَتَيْنِ"

یعنی چار رکعات سے زیادہ نہ ہو "رُكْعَتَيْنِ سُنَّةٌ وَرُكْعَتَيْنِ فَرِيضَةٌ" (۱۴)

(۱۲) تفصیل کے لیے دیکھیے بذل المجہود: ۱۶/۲۹۶ باب من فاتته من قبضها۔ (۱۳) دیکھیے بذل المجہود: ۱۶/۲۹۶ باب من فاتته من قبضها۔ (۱۴) تفصیل کے لیے دیکھیے المرآة: ۱۳/۳۷۲۔

باب الجماعة وفضلها

الفصل الاول

﴿ عَنْ أَبِي عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةِ الْفَذِّ بِسَبْعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱۵) ﴾

”جماعت کی نماز تنہا نماز سے ثواب میں ستائیس درجہ زیادہ ہوتی ہے“۔

نماز کے لیے جماعت کی اہمیت اور مقام جماعت کی فضیلت، اہمیت اور تاکید میں صحیح احادیث بکثرت وارد ہیں جن کو دیکھنے کے بعد یقینی طور پر یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ جماعت نماز کی تکمیل میں ایک اعلیٰ درجہ کی شرط ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی جماعت کو ترک نہیں فرمایا حتیٰ کہ حالت مرض میں جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خود چل کر مسجد میں پہنچنا ممکن نہ تھا دو آدمیوں کے سہارے سے مسجد تشریف لے گئے اور جماعت سے نماز پڑھی گویا کہ تکمیل صلاۃ کے لیے جماعت ایک موکد شرط ہے لیکن اس کے درجہ میں حضرات فقہاء کے درمیان اختلاف ہوا ہے کہ آیا واجب ہے یا فرض ہے یا مست؟

چنانچہ امام احمد، داؤد ظاہری، عطاء اور ابو ثور رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جماعت فرض عین ہے اور بغیر عذر کے انفراداً نماز پڑھنے سے نماز صحیح نہیں ہوتی (۱۶)۔ جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فرض

(۱۵) الحدیث متفق علیہ احمر حدیثی فی صحیحہ: ۸۹۱۱ باب فضل صلاۃ الجماعة کتاب الاذان۔ و مسلم فی صحیحہ: ۲۳۱۱۱ باب فضل صلاۃ الجماعة کتاب الصلاۃ واللفظ للبخاری۔

(۱۶) دیکھیے پرنی تفصیل کے لیے عمدۃ القاری: ۵/۱۱۱ کتاب الاذان، باب وجوب صلاۃ الجماعة۔

کفایۃ اور حقیقہ سے سنتا ہو کہ اور واجب دونوں قول مقبول ہیں۔
 شیخ ابن المہام فرماتے ہیں کہ اکثر مشائخ حقیقہ کے نزدیک جماعت واجب ہے، سنت بائن معنی کہا جاتا ہے کہ جماعت کے وجوب کا ثبوت سنت سے ہے۔ اسی لیے کتب فقہ میں جماعت کا حکم وجوب کے لفظ سے بیان کیا جاتا ہے جیسا کہ علامہ کاسانی فرماتے ہیں: "تَجِبُ عَلَى الْعُقَلَاءِ الْبَالِغِينَ الْأَخْرَاجُ الْقَادِرِينَ عَلَى الْجَمَاعَةِ مِنْ غَيْرِ حَرَجٍ" یعنی عاقل بالغ حر مرد پر جو کہ جماعت میں بغیر حرج کے شرکت کرنے پر قادر ہو جماعت واجب ہے (۱۷)۔

عورتوں پر اس لیے واجب نہیں کہ ان کے نکلنے میں فساد ہے، صبیان اور مجاہدین پر اس لیے واجب نہیں کہ وہ وجوب کے اہل نہیں اور غلاموں پر اس لیے واجب نہیں کہ غلام کے آقا کے منافع میں تعطل نہ ہو اور ان سے ضرر مدفوع ہو۔ اور جو حضرات شرکت کرنے پر قادر نہیں یا قادر ہیں لیکن مشقت و حرج کے ساتھ چاہے کوئی بھی عذر ہو تو ان پر اس لیے واجب نہیں کہ دین میں یسر ہے اور حرج مدفوع ہے چنانچہ ارشاد ربانی ہے "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ"

علامہ ابن رشد مالکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صلاۃ الجماعۃ کے حکم میں اختلاف کی وجہ آٹھوں کا تقاضا ہے کیونکہ بعض احادیث کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا مندوب اور افضل ہے جیسا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی مذکورہ بالا روایت ہے یا اس طرح کی دیگر روایات جن سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کی نماز منفرد کی نماز سے اکمل ہے گویا کہ جماعت سے صلاۃ واجتہ میں کمال آتا ہے اور ظاہر ہے کہ کمال اصل اجزاء پر زائد ہوتا ہے لہذا ان روایات سے جماعت کا استحباب اور سنتی تو ثابت ہو سکتی ہے لیکن وجوب ثابت نہیں ہو سکتا۔

جبکہ بعض دیگر روایات میں جماعت کے معاملہ میں تقلید اور تشدید معلوم ہوتی ہے، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں جو اس روایت کے بعد متصل مذکور ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سخت وعید سنائی ہے، یا حدیث اعمی ہے جس کا کوئی لیجانے والا نہیں تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منفرداً نماز پڑھنے کی اجازت دے دی اور پھر دریافت فرمایا۔ "أَتَسْمَعُ النِّدَاءَ؟" قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: لَا أَجِدُ لَكَ رِخْصَةً" یہ روایت وجوب میں نص صریح ہے۔

علامہ ابن رشد فرماتے ہیں کہ جس نے بھی جو مسلک اختیار کیا ہے اپنے مخالف کی حدیث میں

تاول کی ہے (۱۸)۔

اسی طرح حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف درحقیقت تعبیر کا اختلاف ہے مآل کار کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں کیونکہ ایک طرف تو روایات سے جماعت کے وجوب کا انتہائی اہتمام اور تبارک جماعت کے لیے سخت وعید اور تغلیظ معلوم ہوتی ہے، دوسری طرف مختلف اعذار سے ترک جماعت کی اجازت معلوم ہوتی ہے۔

تو جس نے شدت کے پہلو کو دیکھا اس نے جماعت کو واجب کہہ دیا اور مختلف اعذار کو جماعت کی حقیقت میں داخل نہیں کیا کیونکہ اعذار تو خارج سے لاحق ہوتے ہیں جو اصل حقیقت میں موثر نہیں۔ اور جس نے نرمی کے پہلو کو دیکھا اس نے جماعت کو سنت یا مستحب کہہ دیا اور جماعت کی حقیقت کے ساتھ تمام اعذار کا اعتبار کیا اور ظاہر ہے کہ ان اعذار کے ساتھ جماعت کو واجب نہیں کہا جاسکتا (۱۹)۔

روایات میں تطبیق

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس روایت میں ستائیس درجہ کا ذکر ہے جبکہ دیگر روایات میں «خَمْسٌ وَعِشْرِينَ» پچیس درجہ کا ذکر ہے، اس اختلاف کا علامہ تورپشتی نے یہ جواب دیا ہے کہ پہلے «خَمْسٌ وَعِشْرِينَ» کا علم ہوا اور بعد میں مزید ترغیب کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے «سَبْعٌ وَعِشْرِينَ» کی بشارت آئی۔

پچیس کے مقدم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر احسان و فضل میں زیادتی فرماتے ہیں کمی نہیں فرماتے، لہذا پچیس کا وعدہ پہلے مانا جائے گا اور ستائیس کا بعد میں (۲۰)۔ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا، یا یہ اختلاف مصلیٰ کی حالات کے اعتبار سے ہے بعض کو پچیس اور بعض کو ستائیس درجہ ثواب ملے گا، کمال خشوع و خضوع، آداب کی رعایت اور شرف مکان کے اعتبار سے (۲۱) اسی طرح بعض نے بعددار اور قُرب دار کا اعتبار کیا ہے، یا نماز کے جہری اور سری ہونے کا فرق بتایا ہے۔ بعض حضرات افراد جماعت کی قلت اور کثرت کا اعتبار کرتے ہیں۔

علامہ بلقینی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ توجیہ کی ہے کہ اصل میں جماعت میں عدد کو پورا کرنے کے لیے کم

(۱۹) معارف السنن: ۲۶۶/۲ - ۲۶۶ باب ما جاء فیمن سمع النداء فلا یجیب۔

(۲۰) رد المحتبہ التعلیق: ۳۵/۲۔

(۲۱) رد المحتبہ التعلیق الصبیح: ۳۵/۲۔

از کم تین آدمی ہونے چاہئیں، لہذا ایک جماعت اصلاً تین نیکوں پر مشتمل ہوتی ہے اور ”کُلُّ حَسَنَةٍ بِعَشْرِ أَشْئَالِهَا“ کے قاعدہ سے ان کی نیکیاں تیس ہو جاتی ہیں اور تیس کا عدد اصل اور فضیلت دونوں کا مجموعہ ہے۔ لیکن روایت میں ستائیس کا ذکر ہے جو کہ عدد فضیلت ہے اور اصل عدد جو کہ تین ہے وہ کمال آیا گیا ہے۔

البتہ ”خمیس وعشرین“ والی روایت پر یہ تفصیل صادق نہیں آئے گی تو اس کا جواب حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ کم ترین جماعت دو افراد پر مشتمل ہوتی ہے ”ایمام“ اور ”ماموم“ اگر امام نہ ہو تو ماموم کو ماموم نہیں کہا جاتا اسنی طرح اگر ماموم نہ ہو تو امام کو امام نہیں کہا جاتا۔
تو جس روایت میں پچیس کا ذکر ہے اس میں جماعت کے اجر زائد کا ذکر ہے اور جس روایت میں ستائیس کا ذکر ہے اس میں اجر زائد کے ساتھ دو آدمیوں کے اجر اصل کو بھی ذکر کیا گیا ہے اس لیے عدد ستائیس ہو گیا۔ (۲۲)

﴿ وَعَنْهُ ﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا وَضِعَ عِشَاءُ أَحَدِكُمْ وَأَقِيَمَتِ الصَّلَاةُ فَأَبْدَأُوا بِالْعِشَاءِ وَلَا يَعْجَلْ حَتَّى يَفْرُغَ مِنْهُ وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يُوَضِعُ لَهُ الطَّعَامَ وَتَقَامُ الصَّلَاةُ فَلَا يَأْتِيهَا حَتَّى يَفْرُغَ مِنْهُ وَإِنَّهُ لَيَسْمَعُ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ (۲۳)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: جب تم میں سے کسی کے سامنے رات کا کھانا رکھا جائے اور (اسی وقت) نماز کھڑی ہو جائے تو کھانا شروع کرو اور کھانا کھانے میں جلدی نہ کرے یہاں تک کہ اس سے فارغ ہو جائے یعنی اطمینان کے ساتھ کھانا کھائے اور حضرت ابن عمر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جب ان کے سامنے کھانا رکھا جاتا اور نماز شروع ہو جاتی تو نماز کے لیے اس وقت تک نہ آتے جب تک کہ کھانے سے فارغ نہ ہوتے اور امام کی قراءت سنتے رہتے۔

اشکال

لفظ احد جب سیاق نفی میں ہو تو اس میں واحد، جمع، مذکر، مؤنث سب برابر ہوتے ہیں اور حدیث میں سیاق نفی نہیں بلکہ اشبات ہے لیکن پھر بھی صیغہ جمع یعنی ”فابدأوا“ اور صیغہ مفرد ”لا یعجل“ دونوں سے خطاب ہوا ہے؟

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری: ۱۳۳/۲ باب فضل صلاة الجماعة۔

(۲۳) الحدیث متفق علیہ اخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۹۲۱۱ کتاب الاذان، باب اذا حضر الطعام واقیمت الصلاة، ومسلم فی صحیحہ: ۴۹۲۱۱ کتاب المساجد، باب کراهة الصلاة بحضرة الطعام رقم الحدیث ۵۵۹، واللفظ للبخاری۔

جواب

علامہ طیبی نے یہ جواب دیا ہے کہ ”فَابْدَأُوا“ کے ذریعہ سے ان مخاطبین کو خطاب ہے جو ”احدکم“ کے مخاطبین ہیں اور وہ کثیر ہیں۔

اور ”لَا يَعْجَلُ“ صیغہ مفرد سے ”احد“ کو خطاب ہے اور مطلب اس طرح بیان کرتے ہیں ”إِذَا وُضِعَ عَشَاءٌ أَحَدِكُمْ فَابْدَأُوا أَنْتُمْ بِالْعِشَاءِ وَلَا يَعْجَلُ هُوَ حَتَّى يَفْرُغَ مَعَكُمْ مِنْهُ“
یعنی جب تم میں سے کسی ایک کی طرف سے عشاء کا کھانا حاضر کیا جائے اور اسی وقت نماز بھی کھڑی ہو جائے تو آپ پہلے کھانا شروع کریں اور وہ شخص جس کی طرف سے کھانا آیا ہے جلدی نہ کرے جب تک کہ اطمینان سے تمہارے ساتھ فارغ نہ ہو جائے (۲۴)۔

کھانے کو نماز پر مقدم کرنے کی وجہ حفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ کھانا چھوڑ کر نماز میں مشغول ہونے سے دل و دماغ کھانے کی طرف لگا رہے گا اور نماز میں اطمینان اور خشوع و خضوع پیدا نہ ہو سکے گا اور یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ نماز پڑھنے والا بھوکا ہو اور جانتا ہو کہ اس بھوک کی حالت میں نماز پڑھوں گا تو دھیان کھانے ہی میں لگا رہے گا اور نماز دلجمعی اور سکون کے ساتھ ادا نہیں کر سکوں گا تو اس کے لیے یہی بہتر ہے کہ پہلے کھانا کھالے اور پھر نماز پڑھے جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے: ”لِأَنَّ يَكُونُ أَكْلِي كَلًّا صَلَاةَ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ تَكُونَ صَلَاتِي كَلًّا أَكْلًا“ یعنی کھانے میں نماز کی فکر اس سے بہتر ہے کہ نماز میں کھانے کی فکر ہو۔ (۲۵)

خلاصہ یہ ہے کہ اس عذر کے ساتھ نماز پڑھنا مکروہ ہے لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو نماز ہو جائے گی۔ لیکن یہ تاخیر اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ وقت میں وسعت بھی ہو اور اشتیاء بھی اتنی شدت سے ہو کہ نماز میں دل نہ لگنے کا اندیشہ ہو۔

علامہ گنگوہی فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ چونکہ بہت کم کھاتے تھے اس لیے بھوک بھی زیادہ لگتی تھی اور کھانے سے فراغت بھی جلدی ہوتی تھی اس لیے آج کل کے لوگوں کو ان پر قیاس نہ کیا جائے کہونکہ اصل مانع تو غالبہ اشتیاء ہے جو کہ اس زمانے میں ہوتا تھا اور آج کل عموماً نہیں ہوتا۔ (۲۶)

اسی طرح حضرت عائشہؓ کی آنے والی روایت ہے ”سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا صَلَاةَ بِحَضْرَةِ طَعَامٍ وَلَا وَهُوَ يَدْفَعُ الْأَخْبَثَانَ“ یعنی کھانا سامنے ہونے کی صورت میں نماز کامل نہیں ہوتی اور

(۲۴) تفصیل کے لیے دیکھیے الطیبی: ۲۸۱۳-۲۹۔

(۲۵) المرقات: ۵۵۱۳۔

(۲۶) دیکھیے التکوین الدرر: ۱/۲۳۹، الصلاة انا حضر الطعام۔

ۛ اس حالت میں نماز پوری ہوتی ہے جبکہ دو نصیث یعنی پیشاب و پاخانہ نماز میں اس کی دلجمعی اور حضور قلب کو ختم کر دیں۔

علامہ نووی فرماتے ہیں کہ نماز اس وقت مکروہ ہے جبکہ کھانا حاضر ہو اور بھوک کی وجہ سے کھانے کا ارادہ بھی ہو یا بول و راز کا تقاضا ہو اور اسی کے حکم میں تمام وہ اعدار ہیں جن کی وجہ سے حضور قلب اور مشروع و خصوص باقی نہ رہے جیسے ریح، قے، مڈی وغیرہ۔ لیکن تمام اعدار کا اعتبار تب ہوگا جبکہ وقت میں وسعت ہو اگر وقت تنگ ہو تو بہر صورت نماز پہلے پڑھنی چاہیے۔

اس باب میں مختلف اعدار کا ذکر مختلف احادیث میں آیا ہے جن کی وجہ سے تخفیف آتی ہے اور جماعت کا وجوب ساقط ہوتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ان اعدار کی تعداد بیس تک پہنچتی ہے جن کو علامہ ابن عابدین ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے نظم کی صورت میں پیش کیا ہے۔

أَعْدَارُ	تَرْكِ	جَمَاعَةِ	عِشْرُونَ	قَدْ
أَوْدَعْتَهَا	فِي	عَقْدِ	نَظْمٍ	كَالذَّرَرِ
مَرَضٌ	وَ	أَقْعَادٌ	عَمِيٌّ	وَزَمَانَةٌ
مَطَرٌ	وَ	طِينٌ	ثُمَّ	بَرْدٌ
قَطْعٌ	لِرَجُلٍ	مَعَ	يَدٍ	أَوْ دُونِهَا
فَلَجٌ	وَ	عَجْزٌ	الشَّيْخِ	قَصْدٌ
خَوْفٌ	عَلَى	مَالٍ	كَذَا	مِنْ
أَوْ دَائِنٌ	وَشَهِيٍّ	أَكَلَ	قَدْ	حَضَرَ
وَالرِّيحُ	لَيْلًا	ظُلْمَةً	تَمْرِيضٌ	ذِي
أَلْمٌ	مُدَافَعَةٌ	لِبَوْلٍ	أَوْ قَدْرٌ	
ثُمَّ	اِسْتِغَالَ	لَا بَغَيْرِ	الْفِقْهِ	فِي
بَعْضٍ	مِنْ	الْأَوْقَاتِ	عُذْرٌ	مُعْتَبَرٌ

”جماعت چھوڑنے کے بیس اعدار ہیں جن کو میں نے پروئے ہوئے موتیوں کی طرح اشعار میں جمع کیا ہے۔ بیمار ہونا، چلنے پھرنے سے معذور ہونا، نابینا ہونا اور طویل المرض ہونا، بارش، کپڑ اور ضرر دینے والی

سروری کا ہونا، ہاتھ کے ساتھ کٹا ہوا پاؤں والا ہونا یا بغیر ہاتھ کے صرف پاؤں کا کٹا ہوا ہونا، فالج زدہ ہونا، یوں نماز اور عابز ہونا اور سفر میں جانے کا ارادہ رکھنا، یا کسی ظالم کے مال اٹھا کر لے جانے کا خوف ہونا یا قرض دار سے خوف ہو اور لذیذ کھانے کا حاضر ہونا، رات کو آمدھی کا چلنا اور تاریکی ہونا اور تکلیف دہ بیماری کا ہونا، پیشاب اور پاخانہ کا ٹنگ کرنا۔ پھر بعض اوقات میں فقہ کیساتھ مشغول ہونا معتبر عذر ہے۔“

﴿وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَقِيَمَتِ الصَّلَاةُ

فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةَ (۲۷)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: کہ جب نماز کھڑی ہو جائے تو فرض نماز کے علاوہ کوئی اور نماز نسیر یعنی فرض کے سوا کوئی اور نماز نہیں پڑھنی چاہیے۔

جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنے کا حکم

اس بات پر حضرات ائمہ کا اتفاق ہے کہ ظہر، عصر، مغرب اور عشاء میں جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنا جائز نہیں خواہ رواتب ہوں یا غیر رواتب البتہ سنن فجر کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام ثوری اور امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی سنن فجر کا پڑھنا جائز ہے۔ (۲۸) جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنا جائز نہیں۔ (۲۹)

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے ہے کیونکہ اس کے عموم کا مطلب یہی ہے کہ جب فرض نماز کے لیے تکبیر کہی جائے تو فرض نماز کے علاوہ اور کوئی نماز نہ پڑھنی چاہیے خواہ فجر کے سنتیں ہوں یا غیر فجر کی۔

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو ان احادیث سے ہے جن میں سنن فجر کی فضیلت اور بطور خاص تاکید فرمائی گئی ہے۔ (۳۰)

چنانچہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے ”لَمْ يَكُنِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ

(۲۷) الحدیث احقر جہ سنہ فی صحیحہ: ۱/۲۴۶ کتاب صلاة المسافرين، باب كراهة الشروع في نافلة بعد شروع المؤذن، و ابو داؤد فی سنن: ۱۲

۲۲ باب اذا ادرك الامام ولم يصل ركعتي الفجر رقم الحديث ۱۲۶۶۔

(۲۸) دیکھیے معارف السنن: ۲/۲۱۳ باب ما جاء اذا اقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة۔

(۲۹) معارف السنن: ۳/۴۳۔

(۳۰) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۳/۵۶۱۳ باب ما جاء في ركعتي الفجر من الفضل۔

النَّوَائِلِ اشْدَّ تَعَاهُداً مِنْهُ عَلَى رُكْعَتِي الْفَجْرِ“ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی بھی نفل پر اٹنی پابندی نہیں کرتے تھے جتنی پابندی فجر کی سنتوں پر کرتے تھے۔

اور صحیح مسلم کی روایت میں ارشاد ہے: ”رُكْعَتَا الْفَجْرِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا“ اسی طرح ابو داؤد میں روایت ہے ”لَا تَدْعُوا رُكْعَتِي الْفَجْرِ وَلَوْ طُرِدْتُمْ الْخَيْلَ“۔

نیز ”در مختار“ میں متفق علیہ قول یہ نقل کیا ہے ”رُكْعَتَانِ قَبْلَ فَرِيضَةِ الْفَجْرِ مِنْ أَوْكَادِ السَّنَنِ“ اس کے علاوہ متعدد آثار سے یہ ثابت ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی فجر کی سنتیں پڑھی گئیں، چنانچہ حضرت مسروق رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ وہ مسجد میں آئے اور لوگ صبح کی نماز پڑھ رہے تھے انہوں نے فجر کی سنتیں نہیں پڑھی تھیں مسجد کے ایک کونہ میں سنتیں پڑھیں اور پھر جماعت کے ساتھ نماز میں شریک ہوئے۔ اسی طرح حضرت سعید بن جبیر کا عمل مروی ہے (۲۱)۔

نیز امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عمرؓ کا اثر نقل کیا ہے، جیسا کہ حضرت نافع فرماتے ہیں:
”أَبْقَيْتُ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا الصَّلَاةَ الْفَجْرَ وَقَدْ أَقِيَمَتِ الصَّلَاةَ فَصَلَّى رُكْعَتَيْنِ“۔

امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت ابوالدرداء، عثمان مہدی وغیرہم رضی اللہ عنہم تمام کے آثار نقل کیے ہیں جن سے صاف ظور پر معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد سن پڑھنا ثابت ہے۔ (۲۲)

ان حضرات کے استدلال (حدیث ابو ہریرہؓ) کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث مذکور میں مرفوع اور موقوف ہونے کے اعتبار سے اختلاف ہے۔ چنانچہ امام طحاوی نے مرفوعاً اور موقوفاً نقل کر کے وقف کی طرف میلان کیا ہے جبکہ امام بیہقیؒ نے وقفاً ورفعاً نقل کر کے رفع کو ترجیح دی ہے خلاصہ یہ کہ مرفوع اور موقوف ہونے کے اعتبار سے حدیث میں اضطراب ہے۔ (۲۳)

دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث سے مسجد کے اندر سنت پڑھنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے جہاں جماعت کھڑی ہوئی ہے تاکہ جماعت سے مخالفت لازم نہ آئے (۲۴)۔

چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ارشاد ہے: ”خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ أُقِيِمَتِ الصَّلَاةُ فَرَأَى نَاسًا يُصَلُّونَ رُكْعَتَيْنِ بِالْعِجْلَةِ فَقَالَ: أَصَلَاتَانِ مَعًا؟ فَنَهَى أَنْ تُصَلِّيَ فِي الْمَسْجِدِ إِذَا

(۲۱) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۲۸۱۲۔

(۲۲) دیکھیے شرح معانی الآثار: ۲۵۷۱۱ باب الرجل يدخل المسجد والامام في صلاة الفجر۔

(۲۳) دیکھیے معارف السنن: ۶۷۱۳ باب ما جاء اذا اقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة۔

(۲۴) دیکھیے معارف السنن: ۶۹۱۳ باب ما جاء اذا اقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة۔

أَقِيمَتِ الصَّلَاةُ" (*)

اس حدیث میں تصریح ہے کہ مسجد میں جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنت پڑھنا ممنوع ہے تاکہ جماعت سے مخالفت لازم نہ آئے۔ اسی لیے حضرات حنفیہ کے نزدیک بہتر یہی ہے کہ گھر میں سنت پڑھ کر آئے، اگر یہ نہ ہو سکے تو مسجد کے دروازے کے پاس پڑھ لے، اگر یہ بھی نہ ہو سکے اور امام داخل مسجد میں ہے تو مسجد کے بیرونی حصے میں سنت پڑھی جائے اور اگر امام مسجد کے بیرونی حصہ میں ہے تو اندروں مسجد ستیں پڑھ لے۔

خلاصہ یہ کہ جماعت کی مخالفت سے بچنے کی غرض سے یہ طریقے اختیار کر لے اور حدیث کا مطلب بھی یہی ہے کہ جماعت کی مخالفت لازم نہ آئے، چنانچہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد اگر گھر میں ستیں پڑھ کر لکھے تو یہ امام شافعی کے نزدیک بھی جائز ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابو صریرہ کی حدیث اپنے عموم پر نہیں اور جب حدیث عام خص عند البعض بن گئی تو اس میں مزید تخصیص کی گنجائش بھی ہے یعنی مسجد کے اندر امام سے دور ہو کر پڑھ لے۔

حنفیہ کے نزدیک ستیں اس صورت میں پڑھ سکتا ہے جبکہ دوسری رکعت امام کے ساتھ ملنے کی توقع ہو یا تعدد اخیرہ ملنے کی توقع ہو بعض حضرات کے نزدیک قول اول ستیں کا ہے اور ثانی امام محمد کا۔

﴿ وَعَنْ أَبِي عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أُسْتَأْذِنَتْ أُمْرَأَةٌ أَحَدِكُمْ إِلَى الْمَسْجِدِ فَلَا يَمْنَعْنَهَا مَتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۳۵) ﴾

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: کہ جب تم میں سے کسی کی عورت مسجد میں جانے کی اجازت مانگے تو اس کو منع مت کرو۔

خواتین کا مسجد میں آنا

اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کا مسجد میں آنا جائز ہے اس کے علاوہ دیگر روایات بھی بکثرت اس بات پر دال ہیں کہ عہد نبوی میں عورتیں مسجد اور عید گاہ میں حاضر ہوتی تھیں۔
حضرات سلف کے درمیان عورتوں کے لکھنے کے بارے میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک مطلقاً

(۳۵) الحدیث، تنفیذ علیہا حرماً البخاری فی صحیحہ: ۱۲۰۱۱ باب استئذان المرأة زوجهما للخروج إلى المسجد، کتاب الادان و مسلم فی صحیحہ: ۳۲۶۱۱ کتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد، رقم الحدیث: ۳۲۲، واللفظ للبخاری۔

اجازت ہے یوڑھی ہو یا جوان کسی بھی نماز میں حاضر ہو سکتی ہے اور بعض کے نزدیک مطلقاً ممنوع ہے۔ جبکہ بعض حضرات نے اس حکم کو جوان عورتوں کے ساتھ خالص کیا ہے کہ وہ نہیں لکل سکتیں یوڑھیوں کو اجازت ہے۔

حنفیہ کے نزدیک قول محقق یہ ہے کہ جوان عورتوں کو عیدین جمعہ اور نہ کسی اور نماز کے لیے لکلنے کی اجازت ہے کیونکہ ان کا لکلنا سبب فتنہ ہے اور قرآن کریم میں ان کے لیے صریح حکم ہے ”وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ“ (۲۶)

البتہ یوڑھی عورت عیدین کے لیے لکل سکتی ہے، اگرچہ وہ بھی خلاف اولیٰ ہے کیونکہ عورتوں کے لیے بہتر یہی ہے کہ پردہ میں رہیں جیسا کہ فصل ثانی میں ابن مسعود کی روایت ہے: ”صَلَاةُ الْمَرْأَةِ فِي بَيْتِهَا أَوْ فِي حُجْرَتِهَا وَأَوْ صَلَاتُهَا فِي مَخْدَعِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي بَيْتِهَا۔“

علامہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ درحقیقت عورتوں کا عیدین کے لیے لکلنا جائز ہے البتہ مشائخ اور ارباب فتویٰ نے فساد زمانہ کی وجہ سے ممانعت فرمائی ہے۔ اسی لیے صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جوان عورتوں کا جماعت میں حاضر ہونا خوف فتنہ کی وجہ سے مکروہ ہے البتہ یوڑھی عورت فجر مغرب، عشاء میں لکل سکتی ہے اور صاحبین کے نزدیک یوڑھی عورت تمام نمازوں میں حاضر ہو سکتی ہے اس لیے کہ قلت رغبت کی وجہ سے فتنہ کا خوف نہیں، لہذا جس طرح عید کی نماز میں اس کا آنا جائز ہے اسی طرح دیگر نمازوں میں بھی آنا جائز ہے۔ (۳۷)

اور علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے قول معتمد یہ نقل کیا ہے (۳۸) ”وَالْمُعْتَمَدُ مَنَعَ الْكُلِّ مِنَ الْكُلِّ إِلَّا الْعَجَائِزَ الْمُتَفَانِيَةَ فِيمَا يَطْهَرُ لِي دُونَ الْعَجَائِزِ الْمُتَبَرِّجَاتِ وَذَاتِ الرَّمَقِ“

(معتبر قول یہ ہے کہ سب کو تمام نمازوں سے منع کیا جائے البتہ میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ بالکل ہی یوڑھی عورتوں کو اجازت مل سکتی ہے نہ کہ ایسی یوڑھی عورتیں جو بے پردہ اور کچھ شان و شوکت والی ہوں)۔

جن احادیث سے عورتوں کے خروج کا جواز معلوم ہوتا ہے وہ عمد رسالت پر محمول ہیں اور وہ زمانہ اس زمانہ سے بہت مختلف تھا، چنانچہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں عورتوں کو

(۲۶) دیکھیے تفصیل کے لیے معارف السنن: ۳/۵۱۳ باب فی خروج النساء فی العیدین۔

(۲۷) دیکھیے معارف السنن: ۳/۴۶۱ باب فی خروج النساء فی العیدین۔

(۲۸) دیکھیے فتح القدیر: ۱۱/۳۱۷-۳۱۸۔

مردوں کے ساتھ نماز پڑھنے کے لیے نکلنے کا حکم تھا اور مقصد یہ تھا کہ دشمنانِ اسلام کی نظروں میں مسلمانوں کی کثرت ظاہر ہو۔ اور علامہ عینی فرماتے ہیں یہ اجازت بھی اس وقت تھی جبکہ امن و امان قائم تھا اب جبکہ مسلمانوں کی بھی کثرت ہے اور امن بھی نہیں اس لیے حکم جواز بھی نہیں۔ (۳۹)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ عہد رسالت میں چونکہ نئے نئے احکام نازل ہوتے تھے اور عموماً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نمازوں کے اوقات میں احکام بتاتے تھے، یا وعظ فرماتے تھے تو ان احکام شرعیہ کی تعلیم کی غرض سے عورتوں کو مساجد میں جانے کی اجازت تھی اور اب چونکہ اسلامی احکام شائع ہو گئے ہیں اور عورتوں کا پردہ میں رہنا بہتر ہے اس لیے نکلنا جائز نہیں۔ (۴۰)

اس کے علاوہ عہد رسالت میں عورتوں کا نکلنا خاص شرطوں کے ساتھ مشروط تھا کہ پردے کا اہتمام بھی ہو اور خوشبو بھی نہ لگائے یعنی اپنے ستر کا مکمل اہتمام کرے۔

اور آج کل کے دور میں بجائے اس کے کہ عورتیں پردے کا اہتمام کریں اور اپنی شکلوں کو ظاہر کرتی ہیں اور باہر نکلتے وقت تو خاص زینت کا اہتمام کرتی ہیں اس لیے حضرات فقہاء نے عورتوں کی عدم احتیاط کی بنا پر اور کثرت فساد کی وجہ سے عورتوں کے نکلنے پر عدم جواز کا فتویٰ لگایا۔

اور یہ صرف اجتہادی فتویٰ نہیں بلکہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ کا اثر ہے فرماتی ہیں۔

”لَوَ اَذْرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا اَحَدَثَ النِّسَاءُ لِمَنْعَهُنَّ الْمَسْجِدَ كَمَا مَنْعَتِ نِسَاءُ بَنِي

إِسْرَائِيلَ“ (۴۱)

جس کا مطلب یہ ہے کہ عہد رسالت میں عورتوں کو جماعت میں حاضر ہونے کی اجازت اس لیے تھی کہ فتنہ بھی کم تھا، دل پاک اور صاف تھے، برائی کا خیال بہت کم آتا تھا اگر بتقاضائے بشریت کوئی گناہ سرزد ہوتا تو فوراً درگاہ رسالت میں حاضر ہو کر شرعی سزا کے لیے خود کو حاضر کیا جاتا تھا۔

لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے بعد چونکہ عورتوں میں احتیاط نہیں رہی اور باہر نکلنے کے لیے تزئین کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے فتنہ کے مواقع بھی زیادہ ہیں اس لیے اب ان کو جماعت کی حاضری سے منع کیا جاتا ہے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حیات ہوتے اور عورتوں کے ان حالات کو پاتے تو ضرور ان کو مساجد کی حاضری سے روکتے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(۳۹) تفصیل اقوال کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۴۴۵/۳ باب فی خروج النساء فی العیدین۔

(۴۰) لمعات التقيح: ۲۸۲/۳۔

(۴۱) الحدیث اخرجه البخاری فی صحیحہ: ۱۲۰/۱۱ باب خروج النساء الی المساجد و مسلم فی صحیحہ: ۱۸۳/۱۱ باب خروج النساء الی المساجد۔

الفصل الثالث

﴿ وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَمْنَعَنَّ رَجُلٌ أَهْلَهُ أَنْ يَأْتُوا الْمَسَاجِدَ فَقَالَ ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ فَإِنَّا نَمْنَعُهُمْ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ أَحَدُكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَقُولُ هَذَا قَالَ فَمَا كَلِمَةُ عَبْدِ اللَّهِ حَتَّى مَاتَ رَوَاهُ أَحْمَدُ (۳۲) ﴾

امام مجاہد حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے نقل کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ” کوئی شخص اپنے اہل ” یعنی اپنی اہلیہ، کو مسجد میں جانے سے منع نہ کرے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے ایک صاحبزادے ” بلال“ نے یہ سن کر کہا ہم تو انہیں منع کریں گے، حضرت عبداللہؓ نے فرمایا کہ میں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بیان کر رہا ہوں اور تم یہ کہہ رہے ہو۔ راوی کا کہنا ہے کہ اس کے بعد حضرت عبداللہؓ نے اپنی وفات تک کبھی اپنے بیٹے سے گفتگو نہیں کی۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ ”أَنْ يَأْتُوا الْمَسَاجِدَ“ میں ضمیر مذکر اس بناء پر لائی گئی کہ عورتوں نے مردوں کے طریقے پر چلنے کا ارادہ کیا ہے جیسا کہ ایک اور مقام میں بھی مردوں کے ساتھ مشابہت کی بنیاد پر فرمایا گیا ہے ”وَكَاثُتٌ مِنَ الْقَائِنِينَ“ اسی طرح اشعار میں بھی موٹھ کے لیے کبھی کبھی ضمیر مذکر کو تظہیماً لایا جاتا ہے۔ ع:

”وَإِنْ شِئْتُ حَرَمْتُ النِّسَاءَ سِوَاكُمْ“ (۳۳)

اس روایت میں اور اس سے پہلی والی روایت میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سنایا جس کا مطلب یہ تھا کہ کوئی عورتوں کو مسجد جانے سے نہ روکے اس پر حضرت ابن عمرؓ کے صاحبزادے نے کہا کہ ہم تو انہیں منع کریں گے اگرچہ ابن عمرؓ کے صاحبزادے کا مقصد یہ تھا کہ حالات کی نزاکت اور زمانہ کے فساد کی وجہ سے عورتوں کو اجازت نہیں دینی چاہیے لیکن بظاہر چونکہ ایسے الفاظ سے جواب دیا جن سے اپنی رائے کے ساتھ حدیث کا مقابلہ اور معارضہ کرنا معلوم ہوتا تھا اس لیے

(۳۲) الحدیث اخر جہد احمد بن مسندہ: ۲۹۱۲ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما۔

(۳۳) دیکھیے الطیبی: ۳۱۱۳۔

حضرت ابن عمرؓ اس معارضہ صوریہ پر ناراض ہوئے اور اس قدر شدید ناراضگی اختیار کی کہ آخر عمر تک ان سے گفتگو نہیں کی محض اس بناء پر کہ صاحبزادے نے اپنے مافی الضمیر کو اس انداز سے ظاہر کیا جس سے نص قطعی اور حدیث نبوی کا مقابلہ معلوم ہوتا ہے۔

اگر حضرت ابن عمرؓ کے صاحبزادے والد محترم کو حالات کی نزاکت کا احساس دلاتے اور یہ کہتے کہ اب حالات خراب چکے ہیں اب عورتوں کا مساجد میں جانا مناسب نہیں معلوم ہوتا تو حضرت ابن عمرؓ ناراض نہ ہوتے۔ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ یہ واقعہ ایسا ہے جیسا کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک دفعہ یہ روایت نقل کی ”أَنَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ: كَانَ يُحِبُّ الدُّبَاءَ“ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوکی پسند فرماتے تھے تو کسی آدمی نے کہا کہ میں تو پسند نہیں کرتا۔

یہاں بھی اگرچہ آدمی کا مقصد یہ تھا کہ میں طبعاً لوکی کو پسند نہیں کرتا مجھے اس کا شوق نہیں لیکن چونکہ بظاہر حدیث کا معارضہ اپنی رائے سے کیا گیا تھا اس لیے امام ابو یوسف نے تلوار سونت لی اور فرمایا

”جَدِّدِ الْإِيْمَانَ وَالْأَلَا تُقَاتِلُكَ“ (۳۴)

علامہ طیبی فرماتے ہیں مجھے تعجب ہے ایسے لوگوں پر جو اپنے آپ کو سنی بھی کہتے ہیں لیکن جب سنت کی کوئی بات سنتے ہیں تو بجائے اس پر عمل کرنے کے اپنی کوئی رائے قائم کرتے ہیں اور اپنی رائے کو سنت پر ترجیح دیتے ہیں ایسے سنی اور مبتمع میں کیا فرق ہے جبکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يَكُونَ هَوَاهُ تَبَعًا لِمَا جِئْتُ بِهِ“

اور خود حضرت ابن عمرؓ نے جو اکابر صحابہ اور فقہاء صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ہیں سنت رسول کی خاطر ظاہری اور صوری مخالفت کی وجہ سے اپنے لخت جگر کو ہمیشہ کے لیے چھوڑ دیا جو اہل عقل کے لیے عبرت انگیز ہے کہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ظاہری طور پر بھی اپنی رائے کو ترجیح نہیں دینی چاہیے۔ (۳۵)

ملا علی قاری حنفی فرماتے ہیں کہ علامہ طیبی کے کلام میں حنفیہ پر تعریف کی بجا آ رہی ہے اور ان کا خیال یہ ہے کہ حنفیہ حدیث پر اپنی رائے کو ترجیح دیتے ہیں اسی لیے ان کو ”أَصْحَابُ الرَّأْيِ“ کہا جاتا ہے حالانکہ حضرات حنفیہ کو اس وجہ سے ”أَصْحَابُ الرَّأْيِ“ نہیں کہا جاتا کہ وہ اپنی رائے کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں بلکہ دقت رائے اور پختگی عقل کی وجہ سے ان کو ”أَصْحَابُ الرَّأْيِ“ کہا جاتا ہے۔ اسی لیے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا تھا: ”كُلُّ النَّاسِ عِيَالُ أَبِي حَنِيفَةَ فِي الْفِقْهِ“ اور علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے

(۳۴) دیکھیے المرقاة: ۶۶۱۳۔

(۳۵) دیکھیے الطیبی: ۴۱۱۳۔

ہیں کہ تمام حنفیہ کو یہ معلوم ہے کہ ان کے امام کے نزدیک ضعیف حدیث کو بھی رائے و قیاس پر ترجیح حاصل ہے۔

اسی طرح حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ بعض علماء کا امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کو اصحاب الراۓ کہنے کا مقصد ان کی شان میں متقیص نہیں اور نہ یہ مطلب ہے کہ یہ حضرات اپنی رائے کو سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کے اقوال پر مقدم کرتے ہیں، بلکہ یہ حضرات اس سے بری ہیں اور طرق کثیرہ سے ثابت ہے کہ امام ابوحنیفہ پہلے قرآن کو لیتے ہیں پھر حدیث اور پھر اقوال صحابہ کو، اگر اقوال صحابہ میں اختلاف ہو تو اس قول کو لیتے ہیں جو اَقْرَبُ اِلَى الْقُرْآنِ یَا اَقْرَبُ اِلَى السُّنَنِ ہے۔

اقوال صحابہ کے بعد تابعین کے اقوال لینے کے بجائے خود اجتہاد کرتے ہیں جیسا کہ حضرت عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے: "اِذَا جَاءَ الْحَدِيثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَلَى الرَّأْسِ وَالْعَيْنِ وَإِذَا جَاءَ عَنِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ اخْتَرْنَا وَإِذَا جَاءَ عَنِ التَّابِعِينَ زَا حَمْنَاهُمْ۔" (۴۶)

باب تسوية الصف

الفصل الأول

﴿ عَنْ * النُّعْمَانَ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسَوِّي صُفُوفَنَا حَتَّى كَأَنَّمَا يُسَوِّي بِهَا الْقِدَاحَ حَتَّى رَأَى أَنَا قَدْ عَقَلْنَا عَنْهُ ثُمَّ خَرَجَ يَوْمًا فَقَامَ حَتَّى كَادَ أَنْ يُكْبَرَ فَرَأَى رَجُلًا بِأَدْيَا صَدْرُهُ مِنَ الصَّفِّ فَيَقَالَ عَبَادَ اللَّهِ لَسَوْنُ صُفُوفَكُمْ أَوْ يَخَالِفَنَّ اللَّهُ بَيْنَ وَجْهِكُمْ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱) ﴾

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہماری صفیں اس طرح

(۱) پوری تفصیل کے لیے: شیخے مراد: المغنیج: ۶۶/۳۔
(۲) الحدیث اخر جہ مسلم فی صحیحہ: ۱۸۲/۱ باب تسوية الصفوف، کتاب الصلاۃ۔

سیدھی کیا کرتے تھے گویا کہ تیر ان صفوں سے سیدھا کیا جاتا تھا، یہاں تک کہ آپ نے سمجھا کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے یہ ارب سیکھ لیا، پھر ایک دن تشریف لائے اور نماز کے لیے کھڑے ہو گئے، تکبیر تحریمہ کہنے ہی کو تھے کہ ایک آدمی کو دیکھا جس کا سینہ صف سے نکلا ہوا تھا، یہ دیکھ کر فرمایا اے اللہ کے بندو! اپنی صفیں سیدھی کر دو ورنہ اللہ تعالیٰ تمہارے درمیان اختلاف ڈال دے گا۔

جماعت میں صفوں کو سیدھا کرنے کی اہمیت اور تاکید
جمہور کے نزدیک تسویۃ الصفوف نماز کی حقیقت میں داخل نہیں اور نہ ان شرائط میں سے ہے جن پر
نماز کی صحت موقوف ہے۔

البتہ نماز کی ان سنن میں سے ہے جن پر نماز کا حسن و کمال موقوف ہے (۲) علامہ عثمانی رحمۃ اللہ
علیہ فرماتے ہیں کہ حضرات حنفیہ کے کلام کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تسویۃ الصفوف سنت مؤکدہ ہے،
کیونکہ ترک کو مکروہ کہا گیا ہے اور کراہت مطلقہ سے مراد کراہت تحریمیہ ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ سنت مؤکدہ
کے ترک کو مکروہ تحریمی کہا جاسکتا ہے، مطلق سنت کے ترک کو مکروہ تحریمی نہیں کہا جاتا۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے کراہت تحریمیہ کی تصریح کی ہے اور استدلال حضرت ابن عمر رضی اللہ
عنہما کی فصل ثانی کی روایت سے کیا ہے جس میں ارشاد ہے: ”مَنْ وَصَلَ صَفَاً وَصَلَهُ اللَّهُ وَمَنْ قَطَعَهُ قَطَعَهُ اللَّهُ“
(۳) یعنی جس نے صف کو ملایا خالی جگہ پر کھڑا ہو گیا اور صف میں حاضری دی تو اللہ تعالیٰ اسے اپنے فضل و
رحمت سے ملا دے گا اور جو شخص صف کو توڑے گا، حاضر نہ ہونے سے یا خالی جگہ میں کھڑے نہ ہونے سے یا
کسی حائل مانع کو درمیان میں رکھنے سے تو اللہ تعالیٰ اسے توڑ دے گا یعنی اپنی رحمت شاملہ اور عنایت کاملہ سے
دور پھینک دے گا۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس وعید کی تشدید کی بنا پر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی
کتاب الزواجر کے اندر ترک تسویۃ کو کبائر میں سے شمار کیا ہے (۴)۔

”حَتَّىٰ كَأَنَّمَا يُسَوَّىٰ بِهَا الْقِدَاحُ“

گویا کہ آپ صفوں کے ذریعہ تیر سیدھے کریں گے۔

(۲) دیکھیے معارف السنن: ۲/۲۹۶ باب ماجاء فی اقامة الصفوف۔

(۳) تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۳/۳۱۵-۳۱۶ باب سنیۃ تسویۃ الصف۔

(۴) العرقاة: ۳/۴۳۔

اہل عرب شکار یا جنگ میں استعمال کے لیے جو تیر تیار کرتے تھے، ان کو بالکل سیدھا اور برابر کرنے کی بڑی کوشش کی جاتی تھی، اس لیے کسی چیز کی برابری اور سیدھے پن کی تعریف میں مبالغے کے طور پر یہاں کہا جاتا تھا کہ وہ چیز ایسی برابر اور اس قدر سیدھی ہے کہ اس کے ذریعہ تیروں کو سیدھا کیا جاسکتا ہے یعنی وہ تیروں کو سیدھا اور برابر کرنے میں معیار اور پیمانہ کا کام دے سکتی ہے (۵)۔

یہاں بھی حضرت نعمان بن بشیرؓ کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری صفوں کو اس قدر سیدھی اور برابر کرنے کی کوشش فرماتے تھے کہ ہم سے کوئی سوت برابر بھی آگے پیچھے نہ ہو، یہاں تک کہ طویل مدت کی اس مسلسل کوشش اور تربیت کے بعد آپ کو اطمینان ہو گیا کہ ہمیں یہ بات سمجھ میں آئی ہے (۶)۔

لَسُونَ صُفُوفَكُمْ أَوْلِيَا خَالِفِنَ اللَّهِ بَيْنَ وَجُوهِكُمْ۔

اس وعید کے مطلب میں اختلاف ہے، بعض حضرات نے اس کو معنی حقیقی پر حمل کیا ہے اور مطلب یہ لیا ہے کہ تمہارے چہروں کو مسخ کیا جائے گا۔

اس معنی کی تائید مسند احمد کی روایت سے ہوتی ہے، جس میں مخالفت کے بجائے طمس کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں ”لَسُونَ الصُّفُوفُ أَوْلِيَا تَطْمَسَنَّ الْوُجُوهُ“۔

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے معنی مجازی مراد لیے ہیں کہ تمہارے درمیان عداوت اور بغض پیدا ہو جائے گا اور تمہارے دلوں میں اللہ تعالیٰ اختلاف پیدا کرے گا، جس سے تمہاری وحدت اور اجتماعیت پارہ کر دی جائے گی اور تم میں پھوٹ پڑ جائے گی جیسا کہ کہا جاتا ہے: تَغْيِيرُ وَجْهِ فُلَانٍ عَلَيَّ أَيْ ظَهَرَ لِي مِنْ وَجْهِهِ كَرَاهِيَةٌ“ اس کی تائید ابوداؤد کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے: ”أَوْلِيَا خَالِفِنَ اللَّهِ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ“ رواہ ابوداؤد فی باب تسوية الصفوف۔ (۱)

اسی طرح فصل اول ہی میں حضرت ابی مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ارشاد ہے: لَا تَخْتَلِفُوا فَتَخْتَلِفَ قُلُوبِكُمْ“ (۷)



(۵) دیکھیے معارف الحدیث للنعمانی: ۲۰۶/۳ رقم الحدیث ۸۵۔

(۶) الطیبی: ۳۲/۳۔ (۳) انظر شرح النووی علی صحیح مسلم: ۸۲/۱ باب تسوية الصفوف۔

(۷) دیکھیے اعلیٰ السنن: ۳۱۸/۳ باب سنیة تسوية الصف۔

﴿ وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيَأْنِي مِنْكُمْ أَوْ لَوْ الْأَحْلَامِ وَالنَّهْيُ ثُمَّ الَّذِينَ يَأُونَهُمْ: ثَلَاثًا وَإِيَّاكُمْ: وَهَيْشَاتِ الْأَسْوَاقِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۸) ﴾

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: تم میں سے جو لوگ بالغ اور صاحب عقل ہوں وہ نماز میں میرے قریب کھڑے ہوں پھر وہ لوگ کھڑے ہوں جو ان کے قریب ہوں، یہ ارشاد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دفعہ فرمایا، اور تم مساجد میں بازاروں کی طرح شور و غل مچانے سے بچو۔
 ”احلام“ حلمہ، کی جمع ہے بکسر الحاء جس کے معنی بردباری کے ہیں جو عقلاء کے شعار میں سے ہے۔
 ”النهی“ نہیہ کی جمع ہے جس کے معنی عقل کے ہیں یعنی قبائح سے روکنے والی (۹)۔

صف بندی کی ترتیب

اس حدیث میں صف بندی کے متعلق ایک اور ہدایت بیان ہوئی ہے کہ میرے قریب وہ لوگ کھڑے ہوں جن کو اللہ تعالیٰ نے فہم و دانش میں امتیاز عطا فرمایا ہے، ان کے بعد اس لحاظ سے دوسرے درجہ والے اور ان کے بعد تیسرے درجہ والے کھڑے ہوں۔

ظاہر ہے کہ یہ ترتیب فطری بھی ہے کہ جو فضلاء اور اصحاب وقار ہیں، ان کی قدر و منزلت کی بنا پر ان کو مقدم کیا جائے۔

اور استخفاف و لقمہ کی ضرورت پیش آئے تو امامت کے لائق آدمی فوراً مل سکے اور نسیان کی صورت میں صحیح لقمہ دیا جاسکے اور تاکہ حضور علیہ الصلوة والسلام کی نماز سے احکام اور سنن سیکھ کر دوسروں تک پہنچائیں اور اس طریقے سے احکام دین کی اشاعت ہو۔ (۱۰)۔

وَإِيَّاكُمْ وَهَيْشَاتِ الْأَسْوَاقِ

”ہیشات“ ہیشة کی جمع ہے جس کے معنی شور مچانے کے ہیں، شور مچانے کی ممانعت اس لیے ہوئی ہے کہ نماز دربار الہی میں ایک قسم کی حاضری ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ پورے وقار اور آدابِ عبودیت

(۸) الحدیث اخر جہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۱۸۱ باب تسویة الصفوف، کتاب الصلوة۔

(۹) دیکھیے الطیبی: ۳/۳۴۔

(۱۰) دیکھیے تفصیل کے لیے التعلیق الصبیح: ۲/۳۴۔۳۵۔

کا خیال رکھا جائے۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ”ہیئتہ“ کے معنی اختلاط اور ملنے کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ آپس میں ایسے مخلوط نہ ہوں جس طرح بازار والے مخلوط ہوتے ہیں، نہ سمجھدار اور غیر سمجھدار کا فرق ہوتا ہے اور نہ بچہ و عورت میں کوئی تمیز ہوتی ہے، بلکہ مسجد میں تقدم اور تاخر کے مراتب کا لحاظ ضروری ہے، ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ یہی معنی اس مقام کے زیادہ لائق ہیں (۱۱)۔

یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ مسجد میں بازاروں کی طرح شور نہ مچاؤ، مسجد کے دقار کا لحاظ رکھو۔

باب الموقف

الفصل الاول

﴿ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بَيْتُ فِي بَيْتِ خَالَتِي مِيمُونَةَ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي قَمَّتْ عَنْ يَسَارِهِ فَأَخَذَ بِيَدِي مِنْ وِرَاءِ ظَهْرِهِ فَعَدَلَنِي كَذَلِكَ مِنْ وِرَاءِ ظَهْرِهِ إِلَى الشِّقِّ الْأَيْمَنِ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۱۲) ﴾

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: کہ میں نے (ایک مرتبہ) اپنی خالہ ام المومنین حضرت ميمونة رضی اللہ عنہا کے یہاں رات گزاری، چنانچہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز (تہجد) کے لیے کھڑے ہوئے تو میں بھی آپ کی بائیں طرف کھڑا ہو گیا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیچھے سے میرا

(۱۱) رکنیہ المرقاة: ۶۹/۳۔

(۱۲) الحدیث متفق علیہ اخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۹۷/۱ کتاب الاذان، باب یقوم عن یمن الامام بحذائہ سواء اذا کان اثین، وفی کتاب العلم: ۲۲/۱ باب السمر بالعلم، ومواضع متعددة غیر هذا و مسلم فی صحیحہ: ۵۲۵/۱ باب الدعاء فی صلاة اللیل و قیامہ، والحدیث بلفظ الشکاة لم اعد فی جمیع المواضع۔

ہاتھ پکڑا اور اسی طرح پیچھے سے پھرا کر مجھے دائیں طرف کھڑا کر لیا۔

مقتدی کے کھڑنے ہونے کی جگہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جب امام کے ساتھ صرف ایک مقتدی ہو تو اس کو امام کی داہنی جانب کھڑا ہونا چاہیے اور اگر وہ غلطی سے بائیں جانب کھڑا ہو جائے تو امام کو چاہیے کہ اس کو داہنی جانب کر لے۔
سیخین کے نزدیک مقتدی امام کی داہنی جانب بالکل محاذات میں کھڑا ہوگا، کوئی ایک دوسرے سے آگے پیچھے نہیں ہوگا۔

جبکہ امام محمد اور امام شافعی کے نزدیک مقتدی امام کی داہنی جانب امام سے تھوڑا موخر کھڑا ہوگا، یعنی مقتدی اپنا پیچھا امام کی ایڑیوں کی محاذات میں رکھے گا۔

سیخین کا استدلال حدیث مذکور سے ہے جن سے منادات معلوم ہوتی ہے، لیکن احتیاط اسی میں ہے کہ مقتدی تھوڑا سا موخر کھڑا ہو جائے، کیونکہ محاذات حقیقیہ کی صورت میں غیر شعوری طور پر مقتدی کے امام سے آگے بڑھ جانے کا اندیشہ پایا جاتا ہے، حضرات فقہاء نے امام محمد کے مسلک پر تعامل نقل کیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے (۱۲)۔

شرح السنۃ میں فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور متعدد فوائد پر مشتمل ہے۔ پہلا فائدہ یہ کہ نفل نماز جماعت سے پڑھنا جائز ہے۔ دوسرا یہ کہ مقتدی اگر اکیلا ہو تو امام کی داہنی جانب کھڑا ہوگا۔ تیسرا یہ کہ نماز میں عمل قلیل جائز ہے۔ چوتھا یہ کہ مقتدی کا تقدم امام پر جائز نہیں، اسی لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباسؓ کو اپنے پیچھے سے پھرا کر دائیں طرف لاکر کھڑا کیا، حالانکہ آگے کی طرف سے پھیرنا زیادہ آسان تھا۔

اور پانچواں فائدہ یہ کہ جس شخص نے ابتداء میں امامت کی نیت نہ کی ہو اس کے پیچھے اقتدا کرنا جائز ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم انفرادی نماز پڑھ رہے تھے، حضرت ابن عباسؓ نے بعد میں آکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اقتدا کی (۱۳)۔

اس روایت میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ہاتھ سے پکڑا

(۱۲) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۲/۳۱۳ باب ماجاء فی الرجل یصلیٰ ومعه رجل۔

(۱۳) دیکھیے المرقاة: ۴/۶۳-۶۵۔

بخاری اور ترمذی کی بعض دیگر روایات میں سر سے پکڑنا مذکور ہے (۱۵) اور نسائی کی روایت میں یکن سے پکڑنا بھی مروی ہے (۱۶) اور ممکن ہے پہلے سر پہ پکڑنا اور پھر ہاتھ سے پکڑنا ہو، نماز میں اس لیے یہ عمل جائز ہوا کہ یہ عمل قلیل تھا۔

﴿وَعَنْ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُصَلِّيَ فَجِئْتُ حَتَّى قُمْتُ عَنْ بَسَائِرِهِ فَأَخَذَ بِيَدِي فَأَدَارَنِي حَتَّى أَفَاقَنِي عَنْ بَمِينِهِ ثُمَّ جَاءَ جِبَارُ بْنُ صَخْرٍ فَوَقَّامَ عَنْ بَسَائِرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخَذَ بِيَدَيْنَا جَمِيعًا فَوَدَّفَعَنَا حَتَّى أَفَاقَنَا خَلْفَهُ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۱۷)۔﴾

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ”ایک دفعہ“ نماز کے لیے کھڑے ہوئے تو میں آکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بائیں طرف کھڑا ہو گیا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے گھما کر اپنی دائیں طرف کھڑا کر دیا، پھر جبار بن صخر رضی اللہ عنہ آئے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بائیں طرف کھڑے ہو گئے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم دونوں کے ہاتھ پکڑ کر اپنے پیچھے کھڑا کر دیا۔

تین آدمیوں کی جماعت میں کھڑے ہونے کی ترتیب

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جب دوسرا مقتدی آکر شریک ہو جائے تو امام کو آگے اور ان دونوں کو صف بنا کر پیچھے کھڑا ہونا چاہیے اور یہی امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا مسلک ہے۔ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ امام دونوں مقتدیوں کے درمیان کھڑا ہو اور مقتدی دائیں بائیں۔

امام ابو یوسف کا استدلال حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اثر سے ہے، جسے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے: ”عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّهُ صَلَّى بِعَلْقَمَةَ وَالْأَسْوَدِ فَأَقَامَ أَحَدَهُمَا عَنْ يَمِينِهِ وَالْآخَرَ عَنْ بَسَائِرِهِ وَرَوَاهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ (۱۸)۔

بعض حضرات نے اس اثر کو مکان کی ٹنگی پر محمول کیا ہے، جیسا کہ امام طحاوی نے ابن سیرین سے

(۱۵) دیکھیے الجامع للترمذی: ۱/۵۵۱ باب ما جاء في الرجل ومعه رجل۔

(۱۶) دیکھیے نسائی: ۱/۲۳۱ کتاب قیام و تطوع النهار، باب ذکر ما يستفتح به القيام۔

(۱۷) الحدیث اخیر حدیث مسلم فی آخر صحیحہ: ۲/۳۱۶ فی اثنا، الحدیث الطویل غیر لفظ المشكاة۔

(۱۸) دیکھیے معارف السنن: ۲/۳۱۶ باب ما جاء في الرجل يصلي مع الرجلين۔

نقل کیا ہے (۱۹)۔

علامہ زبیلی فرماتے ہیں کہ ابن مسعود کو حضرت سمرۃ بن جندب کی روایت کا علم نہیں ہوا ہے، جس میں تصریح ہے: "أَمْرًا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كُنَّا ثَلَاثَةً أَنْ يُتَقَدَّمَنَا أَحَدُنَا"۔
حافظ ابن القیم فرماتے ہیں کہ اگر ایک نابالغ ہو اور دوسرا بالغ ہو تو ایک کو یمن میں اور دوسرے کو یسار میں کھڑا کرے، جیسا کہ ابن مسعود نے کیا ہے (۲۰)۔

اور حضرت شاہ صاحب نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ایسی صورت میں وسط میں کھڑا ہونا مکروہ تثنیہ کی بات مسلم ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان جواز کے لیے بعض اوقات مکروہ تثنیہ پر عمل فرمایا ہے، ہو سکتا ہے اس مقام پر بھی ایسا ہی ہوا ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم درمیان میں بیان جواز کے لیے کھڑے ہو گئے ہوں اور حضرت ابن مسعود نے اقتدا کی ہو، جس کو وہ نقل فرما رہے ہیں (۲۱)۔
اس کے علاوہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اگلی روایت سے بھی معلوم ہوا کہ اگر مقتدی دو ہوں تو امام کو آگے کھڑا ہونا چاہیے۔

نیز حضرت انسؓ کی روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر جماعت میں صرف ایک عورت بھی شریک ہو تو اس کو بھی مردوں اور بچوں سے الگ سب سے پیچھے کھڑا ہونا چاہیے، حتیٰ کہ اگر بالفرض آگے صف میں اس کے گئے بیٹے ہی ہوں تب بھی وہ ان کے ساتھ کھڑی نہ ہو، جیسا کہ حضرت انسؓ کی اس روایت میں وارد ہے کہ پہلی صف میں حضرت انسؓ اور ان کے بھائی یتیم تھے، جن کا نام ضمیر ہے اور دوسری صف میں ان کی والدہ حضرت ام سلیم تھیں۔

خلاصہ یہ کہ احادیث سے معلوم ہو چکا ہے کہ صف کے پیچھے اکیلے کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ناپسندیدہ ہے، لیکن عورتوں کا مردوں بلکہ کمسن بچوں کے ساتھ بھی کھڑا ہونا شریعت کی نگاہ میں اس سے بھی زیادہ ناپسندیدہ ہے، اس لیے عورت اگر اکیلی ہو تو اس کو نہ صرف اجازت بلکہ حکم ہے کہ وہ اکیلی ہی صف کے پیچھے کھڑی ہو کر نماز پڑھے (۲۲)۔

(۱۹) دیکھیے المرآة: ۴/۷۵۔

(۲۰) دیکھیے مدائع الفوائد: ۳/۹۱۔

(۲۱) دیکھیے معارف السنن: ۲/۳۱۸۔

(۲۲) دیکھیے معارف الحدیث: ۳/۲۱۳ رقم الحدیث ۹۴۔

﴿وَعَنْ أَبِي بَكْرَةَ أَنَّهُ أَنْتَهَىٰ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ رَاكِعٌ فَرَكَعَ قَبْلَ أَنْ يَصِلَ إِلَى الْأَصْفِ ثُمَّ مَشَىٰ إِلَى الْأَصْفِ فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ زَادَكَ اللَّهُ حِرْصًا وَلَا تُعَدُّ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۲۳)﴾

حضرت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس وقت پہنچے جبکہ آپ رکوع میں تھے، انہوں نے بھی صف میں پہنچنے سے پہلے ہی رکوع کیا اور پھر چل کر صف میں شامل ہو گئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس واقعہ کا ذکر کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اللہ تعالیٰ تمہاری حرص یعنی نیک کام کے بارے میں اور زیادہ کرے، لیکن آئندہ ایسا نہ کرنا۔“

صف کے پیچھے اکیلے کھڑے ہونے کی ممانعت

صف کے پیچھے اکیلے کھڑے ہو کر نماز پڑھنے میں چونکہ جماعت اور اجتماعیت کی شان بالکل نہیں پائی جاتی، اس لیے شریعت میں یہ اس قدر مکروہ اور ناپسندیدہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض اوقات دوبارہ نماز ادا کرنے کا حکم دیا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ نماز فاسد اور واجب الاعداء ہے یا نہیں؟ چنانچہ امام احمد اور ابراہیم نخعی، ابن ابی لیلیٰ وغیرہ کے نزدیک نماز فاسد واجب الاعداء ہے۔ لیکن ائمہ ثلاثہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام اوزاعی کے ہاں اگر کوئی شخص پیچھلی صف میں تنہا کھڑے ہو کر نماز پڑھے تو اس کی نماز تو ہو جاتی ہے، البتہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔

فتاویٰ ظہیریہ میں علماء حنفیہ کے ہاں یہ تفصیل ہے کہ اگر صف بھر چکی ہے اور یہ آدمی بعد میں آیا ہے تو اس کو چاہیے کہ کسی اور شخص کا انتظار کرے، اگر رکوع تک کوئی نہ آئے تو اگلی صف سے آدمی کو نکالے اور اپنے ساتھ کھڑا کرے، البتہ اگر فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں تنہا کھڑے ہو کر نماز پڑھ لینا جائز ہے اور نماز بہر حال ہو جائے گی، لیکن اگر ان امور کی رعایت نہ کی گئی تو نماز مکروہ ہوگی (۲۳)۔

علامہ بخاری نے حضرات فقہاء کا یہ فتویٰ نقل فرمایا ہے کہ آج کل کے دور میں زمانہ کے فساد، قلت

(۲۳) الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ: ۱۰۸/ کتاب الاذان، باب اذکار رکوع دون الصف، ولفظ المشکاة ”ثم مشى الى الصف“ لم يوجد فی البخاری، وأخرجه ابوداؤد فی سننہ: ۱/ ۱۸۲/ باب الرجل یرکع دون الصف رقم الحدیث ۶۸۳، والنسائی فی سننہ: ۱/ ۱۳۹/ باب الرکوع دون الصف.

(۲۴) کنز الدقائق معارف السنن: ۲/ ۳۰۶/ باب ما جاء فی الصلاۃ خلف الصف وحده۔

علم اور غلبہ جمل کی وجہ سے بہتر یہ ہے کہ اکیلے کھڑے ہو کر نماز پڑھے کسی کو نہ کھینچے (۲۵)۔

جمہور کا استدلال حضرت ابوبکرؓ کی اس روایت سے ہے، جنہوں نے خلف الصف نماز شروع کی اور چلتے چلتے صف میں جا ملے، گویا کہ نماز کا پہلا جزء جو انہوں نے ادا کیا تھا وہ اکیلے ہی ادا کیا تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”زَادَكَ اللَّهُ حِرْصًا وَلَا تَعُدُّ“ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو اعادہ صلوٰۃ کا حکم نہیں فرمایا، بلکہ اس عمل کا اعادہ نہ کرنے کی تاکید فرمائی، جس سے معلوم ہوا کہ تنہا صف کے پیچھے نماز پڑھنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی (۲۶) اگرچہ مکرر ہے۔

امام احمد وغیرہ حضرات کا استدلال حضرت وابصہ بن معبدؓ کی روایت سے ہے، جس میں ارشاد ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلف الصف تنہا نماز پڑھنے والے کو اعادہ کا حکم فرمایا ”فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَعِيدَ الصَّلَاةَ“۔

اور یہ اعادہ امام احمدؓ کے نزدیک نماز کے فساد و بطلان کی وجہ سے ہے (۲۷)۔

علامہ ابن رشد مالکی نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت مضطرب ہے، اس لیے قابل استدلال نہیں (۲۸) اور اضطراب یہ ہے کہ بعض حضرات نے ”عن هلال عن وابصة“ کے طریق سے نقل کیا ہے اور بعض نے ان دونوں کے درمیان ایک اور آدمی کا ذکر کیا ہے اور اس اضطراب کی وجہ سے حدیث کو ضعیف قرار دیا گیا ہے (۲۹)

دوسرا جواب یہ ہے کہ دوسرے حضرات بھی اعادہ صلوٰۃ کے قائل ہیں، کوئی وجوہاً کوئی استحباباً لہذا یہ حدیث ان کے خلاف حجت نہیں، جیسا کہ شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اعادہ کا حکم استحباباً ہوا ہے اور حضرت کشمیری فرماتے ہیں کہ اعادہ کا حکم کراہت تحریمیہ کی وجہ سے ہے (۳۰)۔

(۲۵) ینبئی المعارف: ۲/۲۰۷ باب ماجاء فی الصلاة خلف الصف وحده۔

(۲۶) بدایۃ المجتہد: ۱/۱۳۹ الفصل الثالث فی مقام الاموم من الامام۔

(۲۷) ینبئی المعارف السنن: ۲/۳۰۸ باب ماجاء فی الصلاة خلف الصف وحده۔

(۲۸) ینبئی بدایۃ المجتہد: ۱/۱۳۹ الفصل الثالث فی مقام الاموم من الامام۔

(۲۹) ینبئی عبود المعبود: ۲/۲۶۶ باب الرجل یصلی وحده خلف الصف، مزید تفصیل کے لیے دیکھیے نصب الراية ۲/۲۸ احادیث صلاۃ

المنفرد خلف الصف۔

(۳۰) ینبئی فتح القدر: ۱/۳۰۹ باب الامامة؛ والمعارف: ۲/۳۰۸ باب ماجاء فی الصلاة خلف الصف۔

عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّعْدِيِّ أَنَّهُ سُئِلَ مِنْ أَبِي شَيْبَةَ الْعَنْبَرِيِّ
 قَالَ هُوَ مِنْ أَثْلِ الْعَابَةِ عَلَيْهِ فَلَانَ مَوْلَى فُلَانَةَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَقَامَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ
 حِينَ عَمِلَ وَوَضَعَ فَأَسْتَقْبَلَ النَّبِيَّ وَكَبَّرَ وَقَامَ النَّاسُ خَلْفَهُ وَقَرَأَ وَرَكَعَ وَرَكَعَ النَّاسُ خَلْفَهُ
 ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ ثُمَّ رَجَعَ الْقَهْقَرَى فَسَجَدَ عَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ عَادَ إِلَى الْعَنْبَرِيِّ ثُمَّ قَرَأَ ثُمَّ رَكَعَ
 ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ ثُمَّ رَجَعَ الْقَهْقَرَى حَتَّى سَجَدَ بِالْأَرْضِ هَذَا لِنَظَرِ الْبَخَارِيِّ وَفِي الْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ
 نَحْوُهُ وَفِي آخِرِهِ فَلَمَّا فَرَغَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا صَنَعْتُ هَذَا لِتَأْتُمُّوا
 بِي وَلِتَعْلَمُوا صَلَاتِي (۳۱)

حضرت سہل بن سعد ساعدی رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا منبر کس چیز کا
 تھا؟ انہوں نے فرمایا کہ وہ جنگلی جھاڑ کی لکڑی کا تھا جسے فلاں عورت کے آزاد کر رہا تھا۔ انحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کے لیے بنایا تھا، چنانچہ جب وہ تیار ہو کر رکھا گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر کھڑے ہوئے
 اور قبلہ رو ہو کر تکبیر تحریمہ کہی اور سب لوگ آپ کے پیچھے کھڑے ہوئے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 منبر ہی پر قراءت فرمائی اور رکوع کیا دوسرے لوگوں نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے رکوع کیا، پھر
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا سر مبارک رکوع سے اٹھایا اور پچھلے پاؤں بٹ کر یعنی منبر سے اتر کر زمین
 پر سجدہ کیا، یہ الفاظ بخاری کے ہیں، جبکہ متفق علیہ روایت کے آخر میں ارشاد ہے کہ جب نماز سے آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم فارغ ہوئے تو فرمایا کہ: ”میں نے اس لیے یہ کیا تاکہ تم لوگ میری پیروی کرو اور میری نماز
 سیکھ لو۔“

منبر نبوی

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم منبر کے تیار ہونے سے قبل ”اسطوانہ حنّانہ“ کے ساتھ ٹیک لگاتے
 تھے، جیسا کہ بخاری شریف کی روایات میں اس کا ذکر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک لکڑی کے ساتھ ٹیک
 لگاتے تھے۔

(۳۱) المحدثات اخر حہ البخاری فی صحیحہ: ۵۵/۱ کتاب الصلوة باب الصلوة فی السطوح والمنبر والعتبہ وسلم فی صحیحہ: ۲۰۶/۱
 کتاب المساجد و مواضع الصلوة باب جواز المنطوة والمنطوتین فی الصلوة...

چنانچہ ”بَابُ تَشْيِيبِ الْأَصَابِعِ فِي الْمَسْجِدِ وَغَيْرِهِ“ میں آیا ہے ”فَقَامَ إِلَى خَشْبَةٍ مَعْرُوضَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَاتَّكَأَ عَلَيْهَا“ (۳۲) اور اس لکڑی سے مراد ”اسطوانہ حنانه“ ہے۔ اور اس پر دلیل مسند احمد کی روایت ہے ”ثُمَّ أَتَى جِدْعًا فِي الْقِبْلَةِ كَانَ يُسْنِدُ إِلَيْهِ ظَهْرَهُ، فَاسْتَدَّ إِلَيْهِ ظَهْرَهُ“ (۳۳)

پھر حضرت عائشہ انصاریہ رضی اللہ عنہا نے کسی سے منبر بنوایا جیسا کہ حضرت جابر کی روایت ہے: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي إِلَى سَارِيَةٍ فِي الْمَسْجِدِ وَيُحْتَبِئُ بِهَا وَيَعْتَمِدُ عَلَيْهَا، فَأَمَرَتْ عَائِشَةُ، فَصَنَعَتْ لَهُ مِنْبَرَهُ هَذَا“ (۳۴) کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں ایک اسطوانہ کی طرف نماز پڑھتے تھے اور اس پر ٹیک لگا کر خطبہ ارشاد فرماتے تھے پھر حضرت عائشہ انصاریہ نے منبر بنوانے کا حکم دیا اور آپ کے لیے یہ منبر بنوایا۔

منبر بنے آنے کے بعد اسطوانہ حنانه کو دفنایا گیا جیسا کہ حضرت انس کی روایت میں ارشاد ہے ”ثم امر به فدفن“۔ (۳۵)

”اثل“ طرفاء کے مشابہ ایک درخت ہے، جس کو اردو میں ”جھاڑ“ کہا جاتا ہے، البتہ طرفاء درخت اثل کے مقابلے میں بڑا ہوتا ہے اور ”غایتہ“ سے مراد بہت سارے درختوں پر مشتمل ایک بی بی ہے جو مدینہ سے نو میل کے فاصلہ پر واقع ہے (۳۶)۔

عَمَلَهُ فُلَانٌ مُوَلَى فُلَانَةَ:

ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے بنانے والے کا نام باقوم رومی بتایا ہے اور عورت کے متعلق بعض کا کہنا یہ ہے کہ حضرت عائشہ انصاریہ نہیں اور بعض کہتے ہیں کہ مدینہ کی کوئی عورت ہے جس کا لب محمد شین کو معلوم نہیں (۳۷)۔

(۳۲) الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ: ۱/۶۹ باب تشییب الأصابع وغیرہ فی المسجد۔

(۳۳) الحدیث أخرجه الامام احمد فی مسندہ: ۲/۲۲۸ تحت آحادیث ابی مرزبہ۔

(۳۴) دیکھیے فتح الباری: ۱/۲۸۶ کتاب الصلاة باب الصلاة فی السطوح والمنبر والنخشب۔

(۳۵) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۳/۵۲۸ باب ماجاء فی الرجل یسلم فی الرکعتین من الظہر الخ۔

(۳۶) دیکھیے الطیبی: ۳/۵۳۔ (۳۷) دیکھیے المعرفۃ: ۳/۴۸۔

نَمْرَجَعُ الْقَهْقَرَىٰ!

”قہقری“ مصدر ہے، جس کے معنی اٹنے پاؤں چلنے کے ہیں۔

تعلیم کے پیش نظر امام تنہا اونچی جگہ کھڑا ہو سکتا ہے

فَسَجَدَ عَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ عَادَ إِلَى الْمَنْبَرِ

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر منبر پر کھڑے ہو کر نماز پڑھائی ہے، لیکن سجدہ کرنے کے لیے زمین پر تشریف لے جاتے تھے۔

علامہ مظہر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں چونکہ منبر کے کل تین درجات تھے اور وہ بھی قریب قریب تو ایک دو قدم سے اترنا آسان تھا، اس لیے عمل قلیل ہے اور نماز کے لیے مفسد نہیں۔

اور پھر چونکہ اصل مقصود تعلیم تھی کہ قریب و بعید کے تمام حضرات آسانی سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو دیکھ سکیں، اس واسطے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اوپر ہونا اور حضرات صحابہ کا نیچے ہونا، اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز میں چلنا ضرورۃً جائز تھا (۲۸)۔

بلکہ آج بھی یہی فیصلہ ہے کہ اگر ضرورت کی وجہ سے امام اس طرح عمل کرے تو گنجائش ہے۔ صاحب مصابیح کی پیروی کرتے ہوئے صاحب مشکاة نے اس روایت کو فصل ثانی میں ذکر کیا چونکہ صاحب مصابیح نے اس روایت کو ”حسان“ میں ذکر کیا ہے، حالانکہ اصل مقام اس کا فصل اول ہے کیونکہ متفق علیہ روایت ہے البتہ صاحب مشکاة نے ”هذا لفظ البخاری وفي المتفق عليه نحوه...“ کے الفاظ سے اس بات پر تشبیہ فرمائی کہ اس حدیث کا اصل مقام فصل اول ہے (۲۸*)۔

﴿ وَعَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حُجْرَتِهِ وَالنَّاسُ يَأْتُمُونَ

بِهِ مِنْ وَرَاءِ الْحُجْرَةِ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۳۹)۔

حضرت صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حجرہ کے اندر

(۲۸) دیکھیے الطیبی: ۵۳/۳۔

(۲۸*) دیکھیے شرح الطیبی: ۵۳/۳۔

(۳۹) الحدیث اخیر جہ ابو داؤد فی سننہ: ۱/۲۹۳ باب الرجل یاتم بالامام وینہما جدار، رقم الحدیث ۱۱۲۶۔

نماز پڑھی اور لوگوں نے حجرہ کے باہر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کی۔

تراویح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں اعتکاف کی خاطر ایک حجرہ چٹائی کا بنایا تھا، اسی میں ایک دفعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز تراویح پڑھائی اور لوگوں نے اس حجرہ شریف کے باہر سے اقتداء کی۔

علامہ ابن الملک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب امام اور مقتدی دونوں مسجد کے اندر ہوں اور جگہ الگ الگ ہو تو کوئی حرج نہیں، خاص کر نفل نماز میں (۴۰)۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ حجرہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا حجرہ مراد نہیں، بلکہ وہ جگہ ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم رات کو نماز پڑھتے تھے اور وہ مسجد کے اندر چٹائی کا بنا ہوا تھا۔

اگر حضرت عائشہ کا حجرہ مراد ہوتا تو حضرت عائشہ ”فی حجرتی“ فرماتیں حالانکہ یہاں ”فی حجرتہ“ فرمایا ہے۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ حضرت عائشہ کے حجرہ کا دروازہ قبلے کی طرف تھا تو جو حضرات مسجد میں تھے ان کی اقتداء آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ممکن ہی نہیں تھی۔ (۴۱)

حدیث عبدالحق دہلوی فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہ کے حجرہ شریف میں نماز پڑھنا اور حضرات صحابہ کرام کا مسجد سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کرنا ایک غیر معقول بات ہے، کیونکہ اقتداء کے لیے مقتدی کا امام کو دیکھنا اور یا امام کے احوال پر مطلع ہونا شرط ہے اور یہ دونوں یہاں مفقود ہیں۔ (۴۲)

اور پھر اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہوتا تو حالت مرض میں بھی اسی طرح کرتے اور اتنا تکلف نہ فرماتے کہ دو آدمیوں کا سہارا لیکر چلتے، جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں قدم مبارک زمین پر گھسٹتے جا رہے تھے (۴۳)۔

جبکہ مسجد کا حجرہ حضرت زید بن ثابت کی صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں ایک جگہ بطور حجرہ کے اختیار فرمائی اور وہ مسجد کا حجرہ چٹائی سے بنایا گیا تھا اور اسی میں آپ صلی اللہ

(۴۰) دیکھیہ المرقاة: ۴/۹۷۔

(۴۱) الطیبی: ۳/۵۲-۵۵۔

(۴۲) دیکھیہ اللعمعات: ۳/۳۰۹۔

(۴۳) دیکھیہ الطیبی: ۳/۵۵۔

علیہ وسلم نے چند رات نماز پڑھی۔

ایام رمضان میں تراویح کی ابتدا لوگوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز سن کر کی، جب کہ آپ اس حجرہ مسجد میں تراویح ادا کر رہے تھے۔

پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خوف سے اس سلسلے کو ترک کیا کہ کہیں لوگوں پر تراویح فرض نہ ہو جائے اور وہ مشقت میں نہ پڑ جائیں (۳۳)۔

باب الامامة

الفصل الاول

﴿عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْقَوْمِ أَقْرَأْتُمْ كِتَابَ اللَّهِ فَإِنْ كَانُوا فِي الْبِرَاءَةِ سِوَاءَ مَا عَلِمْتُمْ بِالسُّنَّةِ فَإِنْ كَانُوا فِي السُّنَّةِ سِوَاءَ مَا قَدَّمْتُمْ هِجْرَةَ فَإِنْ كَانُوا فِي الْهِجْرَةِ سِوَاءَ مَا قَدَّمْتُمْ سِنًا وَلَا يَوْمَ الرَّجُلِ الرَّجُلِ فِي سُلْطَانِهِ وَلَا يَقَعْدُ فِي بَيْتِهِ عَلَى نَكَرِمَتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۳۵)﴾

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: قوم کی امامت وہ شخص کرے جو ان میں سب سے زیادہ کتاب اللہ کا پڑھنے والا ہو، اگر اس میں سب یکساں ہوں تو پھر وہ شخص جو سنت کا زیادہ علم رکھتا ہو، اگر اس

(۳۳) دیکھیے لمعات التفتیح: ۳۰۹/۳۔

(۳۵) الحدیث آخر جمہلہم فی صحیحہ: ۲۳۶/۱ کتاب الصلوٰۃ، باب من احق بالامامة والروایۃ الاخریٰ کذلک فی نفس المرجع۔ واحمد فی مستندہ:

۱۱۸/۳۔ وکذا۔ ۱۲۱ فی انشاء بقیۃ حدیث ابی مسعود الترمذی فی سننہ: ۱/۵۵ باب من احق بالامامة۔

میں بھی سب برابر ہوں تو وہ جس نے پہلے ہجرت کی ہو اور اگر ہجرت میں بھی سب برابر ہوں تو وہ جو سن کے لحاظ سے مقدم ہو اور کوئی آدمی دوسرے آدمی کے حلقہ سیادت و حکومت میں اس کا امام نہ بنے اور اس کے گھر میں اس کے مسند پر اس کی اجازت کے بغیر نہ بیٹھے۔

امامت کی ترتیب

اسلام میں جس طرح امامت کبریٰ کے سلسلے میں کچھ ضابطے اور شرائط مقرر کی گئی ہیں جن کا لحاظ رکھنا ضروری ہے اسی طرح شریعت نے امامت صغریٰ کے لیے بھی چند شرائط مقرر کی ہیں اور یہ بتایا ہے کہ اس عظیم الشان اور اہم منصب کا حامل کون ہو سکتا ہے۔

امامت کبریٰ مسلمانوں کے مسائل کی ذمہ داری اٹھانے اور ان پر تصرف عام کا انتظام حاصل ہونے کو کہتے ہیں، جس کا نام خلافت بھی ہے اور اس کی تفصیلات و تحقیقات علم کلام کی کتابوں میں مذکور ہیں، جبکہ امامت صغریٰ پیچھے کھڑے ہونے والے مقتدیوں کی نماز کی ذمہ داری اٹھانے کا نام ہے اور یہ نماز کے لیے عظیم الشان اور بڑا اہم کام ہے۔

امامت صغریٰ کی تفصیلات فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں، زیر بحث حدیث میں امامت کی ترتیب بتائی گئی ہے، اس لیے کہ امامت بہت بڑا دینی منصب اور بڑی بھاری ذمہ داری ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک طرح کی نیابت ہے، اس لیے ضروری ہے کہ امام ایسے شخص کو بنایا جائے جو موجودہ نمازیوں میں دوسروں کی نسبت اس عظیم منصب کا زیادہ حقدار اور موزوں ہو اور وہ وہی ہو سکتا ہے جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نسبت زیادہ قرب حاصل ہو۔

چنانچہ حدیث مذکور کی وجہ سے امام احمد، امام ابو یوسف، امام اسحاق اور ایک روایت میں شوافع اس بات کے قائل ہیں کہ ”اقرا“ امامت کا زیادہ حقدار اور ”اعلم“ پر مقدم ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام اوزاعی اور جمہور فقہاء رحمۃ اللہ علیہم ”اعلم و افقہ“ کو ”اقرا“ پر ترجیح دیتے ہیں۔

”اقرا“ سے مراد وہ شخص ہے جس کو قرآن زیادہ یاد ہو اور فن تجوید و قرأت کا زیادہ ماہر ہو۔ اور ”اعلم“ سے مراد وہ شخص ہے، جو احکام شریعت سے واقف ہو، بشرطیکہ اس کو اتنا قرآن یاد ہو جس سے نماز صحیح ہو جاتی ہے (۴۶)۔

علامہ ابن الہمام نے حنفیہ کے مسلک پر مرض الوفا میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد نے استدلال کیا ہے ”مُرُوا الْبَابَ كَمَا قَلَّصَلَّيْنَا بِالنَّاسِ“۔
چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض الوفا میں امامت حضرت ابوبکر صدیق کے سپرد فرمائی اور یہ اس بنا پر کہ حضرت ابوبکر سب سے اعلم تھے، جیسا کہ حضرت ابوسعید خدری کی روایت میں ارشاد ہے
”وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ أَعْلَمَنَا“۔

اگر ”اقرا“ ہونے کا اعتبار ہوتا تو حضرت ابی بن کعب کو جن کے بارے میں ”اقْرَأْتَهُمْ لَنْبِي“ فرمایا گیا ہے امام بنایا جاتا (۴۷)۔

ان حضرات کے استدلال کا جواب ایک تو یہ ہے کہ بعض حضرات نے ”اقْرَأْتَهُمْ لَنْبِي“ کے معنی ”أَعْلَمَهُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ“ مراد لیے ہیں (۴۸)۔

اور مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وراثت میں اول اور اعلیٰ درجہ قرآن کریم کا ہے جو شخص کتاب اللہ کے علم اور اس کے ساتھ شغف و تعلق میں دوسروں پر فائق ہو، وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وراثت کے خاص حصہ داروں میں ہوگا اور ان لوگوں کے مقابلے میں جو اس سعادت میں اس سے پہنچے ہوں گے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس نیابت یعنی امامت کے لیے زیادہ اہل اور زیادہ موزوں ہوگا اور اگر کتاب اللہ کے علم و تعلق میں برابر ہیں تو پھر سست کا اعتبار ہوگا۔

صاحب ہدایت نے یہ جواب دیا ہے کہ اس وقت جو اقرأ ہوتا تھا وہ اعلم بھی ہوتا تھا اور دونوں میں کوئی فرق نہیں تھا، اس لیے یہاں اقرأ کے تقدم کا مطلب یہ نہیں کہ اعلم مقدم نہیں ہوگا (۴۹)۔
لیکن یہ جواب ضعیف ہے، کیونکہ اقرأ عمد صحابہ میں بھی ایسی کو کہا جاتا تھا جس کو قرآن زیادہ یاد تھا جیسا کہ غزوہ بدر معونہ اور جنگ یمامہ میں شہید ہونے والے حاکم صحابہ پر قرأ کا اطلاق کیا گیا ہے (۵۰)۔
نیز ما قبل میں یہ تفصیل گزری ہے کہ حضرت ابی کو اقرأ اور حضرت ابوبکر کو اعلم کہا جاتا تھا۔

وَلَا يُؤْمِنُ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي سُلْطَانِهِ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کی ہدایت دے رہے ہیں کہ جب کوئی آدمی کسی دوسرے شخص

(۴۷) دیکھئے تفصیل کے لیے فتح القدیر: ۱/۳۰۴ باب الامامة۔

(۴۸) دیکھئے المغازة: ۳/۸۱۔

(۴۹) دیکھئے الهداية الجزء الاول: ۱۲۲ باب الامامة۔

(۵۰) دیکھئے معارف السنن: ۲/۲۲۳ باب من احق بالامامة۔

کی امامت و سیادت کے حلقہ میں جانے تو وہاں امامت نہ کرے، بلکہ اس کے پیچھے مقتدی بن کر نماز پڑھے جس کا وہ حلقہ اثر ہے۔

چنانچہ فقہاء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صاحب خانہ، صاحب مجلس اور مسجد کے مقرر امام کی موجودگی میں کوئی اور شخص نماز پڑھانے اور امامت کرانے کا حقدار نہیں، اگرچہ وہ شخص ان سے اقرا اور ائقہ اور تقویٰ و فضیلت میں بھی ان پر فائق ہو۔

البتہ ان لوگوں کو چاہیے کہ زائر کو نماز پڑھانے کے لیے آگے کر دیں اگر وہ علم و فضل میں ان سے

فائق ہو۔ (۵۱)

لیکن زائر بذات خود آگے نہیں ہوگا، جیسا کہ فصل ثانی میں حضرت ابو عطیہ عقیلی کی روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت مالک ابن الحویرث ان کے پاس تشریف لائے اور چونکہ زائر تھے تو انہوں نے نماز نہیں پڑھائی، اس حدیث کی بناء پر جس میں ارشاد ہے ”مَنْ زَارَ قَوْمًا فَلَا يُؤْمَهُمْ وَلِيُؤْمَهُمْ رَجُلٌ مِنْهُمْ“

حضرت مالک بن الحویرث چونکہ صحابی تھے، اس لیے علم و فضل کی بناء پر تقدم کے حقدار بھی تھے لیکن انہوں نے حدیث کے ظاہر پر عمل کیا، اس لیے کہ اجازت کے باوجود امامت کرانے سے انکار فرمایا۔ (۵۲)

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ جماعت کی مشروعیت کی حکمت مسلمانوں کا طاعت پر جمع ہونا اور ان کے آپس میں محبت اور مودت برقرار رکھنا ہے تو اگر کسی آدمی کو اس کی ملکیت یا غلبہ کی جگہ میں ماموم بنایا جائے تو اس سے اس کی سلطنت کی توہین، لوگوں کے ساتھ مقاطعہ اور اختلاف کے ظہور کا خطرہ ہے، جس کے ختم کرنے کے لیے اجتماع کو مشروع کیا گیا تھا، اس لیے جو شخص جہاں امام ہو وہاں وہی شخص نماز پڑھائے، امام الحی، صاحب البیت اور صاحب السلطنتہ پر کسی کو تقدم کی اجازت نہیں (۵۳)۔

وَلَا يَقْعُدُ فِي بَيْتِهِ عَلَى تَكَرُّمِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ

تکرمة بروزن تفعلة مصدر ہے کرم سے اور یہاں مجازاً اس جگہ پر تکرمة کا اطلاق ہوا ہے جو کسی کے اعزاز و اکرام کے لیے اس کے گھر میں بنائی جاتی ہے، چاہے کوئی خاص فرش ہو یا چارپائی وغیرہ۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی آدمی دوسرے کے گھر جائے تو اس کی خاص جگہ پر نہ بیٹھے کیونکہ اس آدمی کو تکلیف ہوگی اور اس کا دل تنگ ہوگا۔

(۵۱) دیکھیے معارف السنن: ۲/۲۲۹-۲۳۰ باب من احق بالامامة۔

(۵۲) دیکھیے المرآة ذی القعدة: ۸۲/۳۔

(۵۳) دیکھیے الطیبی: ۵۸/۳۔

البتہ اگر وہ خود اجازت دے دے اور خود بٹھائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے ، علامہ ابن الملک کے نزدیک ”الاباذنہ“ کے استثناء کا تعلق ما قبل کے دونوں جلوں سے ہے ، لہذا اجازت کے بعد دوسرے کی جگہ پر امامت بھی کر سکتا ہے اور دوسرے کے مسند پر بیٹھ بھی سکتا ہے۔ (۵۴)

﴿وَعَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَةٌ لَا تَجَاوِزُ صَلَاتَهُمْ آذَانَهُمْ: الْعَبْدُ الْأَبِيحُ حَتَّى يَرْجِعَ وَأَمْرَأَةٌ بَاتَتْ وَزَوْجُهَا عَلَيْهِمَا مَخِطٌ وَإِمَامٌ قَوْمٍ وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ رَوَاهُ الْأَئِمَّةُ مِزْبَانِي (۵۵)﴾

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ تین شخص ایسے ہیں : ”جن کی نماز ان کے کانوں سے بلند نہیں ہوتی (درجہ قبولیت کو نہیں پہنچتی) ایک بھاگا ہوا غلام جب تک واپس نہ آجائے ، دوسرے وہ عورت جو اس حالت میں رات گزارے کہ اس کا خاوند اس سے ناراض ہو ، تیسرے وہ امام جس کو اس کی قوم پسند نہ کرتی ہو۔“

ناپسندیدہ امام کی نماز قبول نہیں ہوتی

حضرات فقہاء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جس امام کو قوم پسند نہیں کرتی ، اگر سبب کراہت اس امام میں ہے تو وہی گنہگار ہوگا اور اگر قوم میں ہے تو قوم گنہگار ہوگی۔ (۵۶)

علامہ ابن الملک فرماتے ہیں کہ حدیث کا حکم اس وقت ہے جب لوگ کسی امام کو اس کی بدعت ، فسق یا جہل یا کسی اور شرعی خرابی کی وجہ سے ناپسند کرتے ہوں ، لہذا اگر ان کی ناپسندیدگی کسی ذیوی عداوت کی وجہ سے ہو تو یہ حکم نہیں ہوگا۔ (۵۷)

البتہ اگر بعض نے ناپسندیدگی کا اظہار کیا تو اعتبار عالم کا ہوگا ، اگرچہ وہ اکیلا ہو اور بعض حضرات کے ہاں اعتبار اکثر کا ہوگا ، لیکن اکثر سے بہی علماء مراد ہیں ، جملاء کی اکثریت کا کوئی اعتبار نہیں جیسا کہ ارشاد ربانی ہے ”وَلٰكِنْ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ۔“

اس طرح امام کی کوتاہی کی وجہ سے اگر لوگ اس کو پسند نہ کریں تو اس کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے ، جیسا کہ علامہ شامی نے تصریح کی ہے۔ (۵۸)

(۵۶) دیکھئے المرقاة: ۸۲/۳۔ (۵۷) الحدیث الخیر: الترمذی فی سنن: ۱/۸۳ باب من ام قوما وھم لہ کارھون۔

(۵۸) دیکھئے معارف السنن: ۳/۳۱۱ باب ماجاء من ام قوما وھم لہ کارھون۔ (۵۷) دیکھئے المرقاة: ۸۳/۳۔

(۵۸) دیکھئے معارف السنن: ۳/۳۱۱ باب ماجاء من ام قوما وھم لہ کارھون۔

الفصل الثالث

﴿ عن عمرو بن سلمة قال كنا بجماء معمر الناس بمر بنا الركببان نسألهم ما للناس ما للناس ما هذا الرجل فيقولون يزعم أن الله أرسله أوحى اليه أوحى إليه كذا فكنت أحفظ ذلك الكلام فكانما بقرى في صدري وكانت العرب تلوهم بإسلامهم الفتح فيقولون أنزروه وقومه فإنه إن نازرناهم فهو نبي صادق فلما كانت وقعة الفتح بادر كل قوم بإسلامهم وبدر أبي قحيفة بإسلامهم فلما قدم قال جئتكم والله من عند النبي حقا فقال صلوا صلاة كذا في حين كذا وصلوة كذا في حين كذا فإذا حضرت الصلاة فليؤذن أحدكم فليؤمكم أكثركم قرآنا فنظروا فلم يكن أحدًا أكثر قرآنا مني إلا كنت أنتهى من الركببان فقدموني بين أيديهم وأنا ابن سبع أو سبع سنين وكانت علي بردة كنت إذا سجدت تقلصت عني فقالت امرأة من الهبي ألا تطؤون عنا إنا قاربكم فأشترروا فمطهروا لي فبصا فما فرحت بشيء فرجيت بذلك ألقميص رواته البخاري (۵۹)۔

حضرت عمرو بن سلمة رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: کہ ہم پانی کے کنارے لوگوں کے گزرگاہ پر رہتے تھے جو قافلے ہمارے پاس سے گزرتے، ہم ان سے پوچھتے تھے کہ لوگوں کے لیے جو نئی بات ظاہر ہوتی ہے وہ کیا ہے؟ ”یہ کنایہ ہے دین اسلام کے ظہور سے اور تکرار بھی تجب کے واسطے ہے“ اس شخص کی صفات کیا ہیں؟ ”رجل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے کنایہ ہے لیکن چونکہ مقصود صفات کی معرفت ہے اس لیے بجائے ”من“ کے ”ما“ استعمال ہوا ہے۔“ وہ لوگ ہمیں کہتے کہ اس شخص کا یہ دعویٰ ہے کہ اللہ

(۵۹) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۶۱۶/۲ کتاب المغازی باب لرحمة معدناب مقام السلی اللہ علیہ وسلم واحمد فی مسندہ:

تعالیٰ نے ان کو رسول بنا کر بھیجا ہے اور ان کے پاس وحی آتی ہے، (قرآن کی آیتیں سا کر کہتے کہ) ان طرح ان کے پاس وحی آتی ہے، چنانچہ میں اس کلام کو اس طرح یاد کرتا تھا گویا کہ وہ میرے سینے میں ہم جاتا تھا، اور عرب لوگ اسلام لانے میں فتح مکہ کا انتظار کر رہے تھے اور کہتے تھے کہ ان کو ان کی قوم پر چھوڑ دو، اگر یہ ان پر غالب آتے ہیں تو سچے نبی ہیں، چنانچہ مکہ جب فتح ہوا تو ہر قوم نے اسلام قبول کرنے کی طرف سبقت شروع کی اور میرے والد نے میری قوم پر اسلام قبول کرنے میں سبقت کی، اور جب لوٹ کر آئے تو کہنے لگے، تم بعد میں سچے نبی کے پاس سے آیا ہوں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: فلاں وقت میں فلاں نماز پڑھو، اور فلاں وقت میں فلاں نماز پڑھو اور جب نماز کا وقت آجائے تو تم میں سے ایک شخص اذان دے اور جو شخص تم میں سے قرآن سب سے زیادہ جانتا ہو وہ تمہاری امامت کرے (جب نماز کا وقت آیا) تو انہوں نے دیکھا کہ مجھ سے زیادہ قرآن جاننے والا کوئی نہیں تھا، کیونکہ میں قافلہ والوں سے قرآن پہلے ہی سے سیکھ رہا تھا، چنانچہ لوگوں نے مجھے آگے کر دیا جبکہ میری عمر چھ یا سات سال کی تھی اور میرے (بڈن کے) اوپر ایک چادر تھی، جب میں سجدہ میں جاتا تو وہ سرک جاتی تھی، (یہ دیکھ کر) قوم کی ایک عورت نے کہا کہ تم لوگ اپنے امام کے سرین ہمارے سامنے سے کیوں نہیں ڈھالکتے ہو؟ جب ہی قوم نے کپڑا خریدنا اور میرے لیے کرتے بنوایا، اس کرتے سے مجھے جیسی خوشی ہوئی ہے ایسی خوشی کبھی نہیں ہوئی تھی۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ حضرت عمرو کے والد محترم حضرت سلیمہ "بکسر اللام" صحابی ہیں اور ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کا شرف حاصل ہے، البتہ حضرت عمرو کے بارے میں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وہ بھی صحابی ہیں، جیسا کہ "تقریب" میں حافظ صاحب فرماتے ہیں "صَحَابِيُّ صَغِيرٌ" اور "انساب" میں علامہ سمعانی فرماتے ہیں "لَهُ صَحْبَةٌ" اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حضرت عمرو کے والد تو وفد کی شکل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوئے ہیں لیکن حضرت عمرو حاضر نہیں ہوئے، لہذا وہ صحابی نہیں (۶۰)۔

نابالغ کی امامت کا مسئلہ

حدیث مذکور سے امام شافعی نے امامت صبی کے جواز پر استدلال کیا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر

فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس بات پر حجت ہے کہ صبی ممیز فرائض کی امامت کر سکتا ہے، جبکہ امام اعظم، امام مالک، امام احمد اور امام اوزاعی وغیرہم کے نزدیک بچہ خواہ ممیز ہو یا غیر ممیز، فرائض کی امامت نہیں کر سکتا، البتہ نوافل کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔

ان حضرات کا استدلال ایک تو حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں ”لَا يَوْمُ الْغُلَامِ حَتَّى يَحْلُمَ“ (۶۱) دوسرے حضرت ابن مسعودؓ کی روایت سے ہے، جس میں ارشاد ہے ”لَا يَوْمُ الْغُلَامِ الَّذِي لَا تَجِبُ عَلَيْهِ الْجِدْوَدُ“

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ بچہ فرائض کی امامت اس لیے نہیں کر سکتا کہ بچہ عقل ہوتا ہے اور مفترض کی اقتداء عقل کے پیچھے صحیح نہیں، کیونکہ امام کی نماز صحت و فساد کے اعتبار سے مقتدی کی نماز کو مقسمن ہوتی ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے ”الْإِمَامُ صَائِمٌ“ اور یہ مسلمہ اصول ہے کہ ہر چیز اپنے ماتحت کو مقسمن ہو سکتی ہے نہ کہ مانوق کو، لہذا نابالغ کی نفل نماز کے ضمن میں بالغ کی فرض نماز نہیں آسکتی (۶۲)۔



(۶۱) الاثر اخرجه عبدالرزاق في مصنفه: ۳۹۸/۲ رقم الاثر ۳۸۳۶ باب هل يوم الغلام؟ -

(۶۲) ويكفي بذل المجهود: ۱۹۶/۳ باب من احق بالامانة -

بَابُ مَا عَلَيَ الْمَأْمُومِ مِنَ الْمُتَابَعَةِ وَحُكْمِ الْمَسْبُوقِ

الفصل الاول

﴿ عَنْ اِبْرَاهِيمَ بْنِ عَزَبٍ قَالَ كُنَّا نَصَلِّيْ خَلْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاِذَا قَالَ سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ لَمْ يَمْنَعْ أَحَدٌ مِّنَّا ظَهْرَهُ حَتَّى يَضَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَبِيَّتَهُ عَلَى الْأَرْضِ مُتَمَقِّقٌ عَلَيْهِ (۱) ﴾

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھا کرتے تھے چنانچہ آپ جب سمع اللہ لمن حمدہ کہتے تو جب تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جبین مبارک زمین پر نہیں رکھ دیتے ہم میں سے کوئی شخص اپنی پیٹھ جھکاتا نہیں تھا۔

مقتدی کے لیے امام کی متابعت واجب ہے

امام کی متابعت کی دو صورتیں ہیں۔

① مقارنت یعنی مقتدی امام کے ساتھ نماز کے افعال ادا کرے ، امام کی تکبیر تحریمہ کہنے کے ساتھ تکبیر تحریمہ کہے ، اسی طرح رکوع کے ساتھ رکوع ہو اور سجود کے ساتھ سجود ہو وغیرہ اور اس کو مواصلت بھی کہتے ہیں۔

② معاقبت یعنی مقتدی امام کے فعل کے بعد متصلاً اس فعل کو بجلائے۔

(۱) الحدیث متفق علیہ اخرجه البخاری فی صحیحہ: ۹۶/۱ کتاب الأذان باب منی یسجد من خلف الامام ومسلم فی صحیحہ: ۹۸۱/۱ کتاب

الصلاة باب متابعة الامام والعمل بعده۔

امام کی اتباع مقارنت و معاقبت دونوں طریقوں سے جائز ہے ، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقارنت افضل ہے اور صاحبین کے نزدیک معاقبت افضل ہے مقارنت سے ۔ لہذا مطلق متابعت لازم اور واجب ہے ، البتہ مقارنت امام اعظم کے نزدیک سنت اور افضل ہے اور صاحبین کے نزدیک مقارنت سنت و افضل نہیں ہے بلکہ معاقبت سنت و افضل ہے (۲) ۔

تساع

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ سے یہاں یہ تساع ہوا ہے کہ انہوں نے مقارنت کو حنفیہ کے نزدیک واجب قرار دیا ہے اور تفریح اس پر یہ پیش کی ہے کہ اگر کوئی امام رکوع یا سجدے سے سر اٹھائے اور مقتدی نے تین دفعہ تسبیحات پوری نہ کی ہوں تو مقارنت اور مواصلت کی خاطر مقتدی پر لازم ہے کہ وہ امام کی اتباع کرے اور تسبیحات چھوڑ دے ، یا یہ کہ مقتدی نے امام سے پہلے رکوع یا سجدے سے سر اٹھایا ، تو اس پر لازم ہے کہ دوبارہ رکوع اور سجدے میں جائے اور پھر امام کے ساتھ مقارنت رکوع اور سجدے سے سر اٹھائے (۲) ۔ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : کہ مذکورہ صورتوں میں مقتدی امام کی اتباع اس وجہ سے نہیں کرتا کہ اس پر مقارنت واجب ہے جیسا کہ ملا علی قاری نے سمجھا ہے ، بلکہ پہلی صورت میں سنت کا معارضہ ہے اور وہ یہ کہ تین دفعہ تسبیح کہنا بھی سنت ہے اور امام کی اتباع بھی مقارنت سنت ہے ، لیکن مقتدی کے حق میں تسبیحات کے بجائے امام کی اتباع کرنا زیادہ موکد ہے ، اس لیے تسبیحات کی سنت چھوڑ کر اتباع کی سنت پر عمل کرے ۔

لہذا اگر اتباع کے اقتران کی خاطر واجب کا ترک لازم آتا ہو تو مقارنت چھوڑ کر اسی واجب پر عمل کریں گے ، مثلاً امام قعدہ سے اٹھا اور مقتدی نے تشہد پورا نہیں کیا تو اقتران کے لیے تشہد چھوڑ کر اجاب نہیں کی جائے گی بلکہ تشہد پورا کر کے قیام میں جائے گا ، جیسا کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح کی ہے ۔ اور دوسری صورت میں جبکہ امام سے پہلے رکوع اور سجدے سے سر اٹھایا ہے ، تو دوبارہ رکوع اور سجدے میں جانا مقارنت کے لیے نہیں بلکہ مخالفت اور سبقت علی الامام سے بچنے کی وجہ سے یہ حکم ہے کہ دوبارہ رکوع و سجدہ میں جائے کیونکہ امام سے پہلے سر اٹھانا مخالفت ہے اور امام کے فعل پر سبقت ہے جس کی ممانعت آتی ہے (۳) ۔

(۲) تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۲۸۹/۳ - ۲۹۰ باب وجوب متابعت الامام۔

(۳) دیکھیے المرقاة: ۹۳/۳۔

(۴) لوری تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۲۹۱/۳ باب وجوب متابعت الامام۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد گرامی سے ہے: "إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتِيَهُمْ بَيِّنَاتٍ"۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق متابعت واجب ہے اور چونکہ مقارنت کی صورت میں بیعت بطریق اتم و اکمل پائی جاتی ہے اس لیے مقارنت افضل اور اولیٰ ہے۔

حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ مقتدی امام کا تابع ہوتا ہے اور تبعیت مقارنت کی صورت میں مستحق نہیں ہو سکتی بلکہ تبعیت کے لیے ضروری ہے کہ امام کے فعل کے بعد مستطابہ فعل کیا جائے، چنانچہ اسی کی لفظ اس حدیث شریف میں اشارہ ہے: "فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا" کیونکہ یہاں "فأنت تعقب مع إمامك" کے لیے ہے۔

اور اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ ابوداؤد کی روایت میں ارشاد ہے: "فَإِذَا كَبَّرَ وَانْكَبَّرَ وَوَلَّى فَارْكَعُوا حَتَّى يَنْكَبِرَ وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَلَا تَرْكَعُوا حَتَّى يَرْكَعَ وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا وَلَا تَسْجُدُوا حَتَّى يَسْجُدَ"۔
متاخرین حضرات نے فتویٰ صاحبین کے قول پر دیا ہے تاکہ مقارنت کی وجہ سے کہیں امام پر سبقت اور قدم لازم نہ آئے، جو ممنوع ہے (۵)۔

﴿ وَعَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكِبَ فَرَسًا فَصَرَخَ عَنْهُ فَجَحَشَ شِقْمَهُ الْأَيْمَنُ فَصَلَّى صَلَاةً مِنَ الصَّلَوَاتِ وَهُوَ قَاعِدٌ فَصَلَّيْنَا وَرَأَاهُ نُوْدًا فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتِيَهُمْ بَيِّنَاتٍ فَإِذَا صَلَّى فَأَتَمَّا فَصَلُّوا قِيَامًا وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوا وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقُولُوا رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعُونَ قَالَ الْحَمِيدِيُّ قَوْلُهُ إِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا هُوَ فِي مَرَضِهِ الْقَدِيمِ ثُمَّ صَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسًا وَالنَّاسُ خَافَهُ نِيَامًا لَمْ يَأْمُرْهُمُ بِالْقُعُودِ وَإِنَّمَا يَأْخُذُ بِالْآخِرِ فَالْآخِرُ مِنْ فِعْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا لَفْظُ الْبُخَارِيِّ وَأَنْفَقَ مُسْلِمٌ إِلَى أَجْمَعُونَ وَزَادَ فِي رِوَايَةٍ فَلَا تَخْتَلِفُوا عَلَيْهِ وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا (۶) ﴾

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ (ایک مرتبہ کسی سفر کے دوران) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

(۶) ترمذی کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۲۹۱/۳ - ۲۹۳ باب وجوب متابعة الامام۔

(۷) الحدیث منقول علیہ آخر حدیث مسلم فی صحیحہ: ۱/۱۶۷ کتاب الصلوة باب اتمام المأموم بالامام۔ والبخاری فی صحیحہ: ۱/۹۶ - کتاب الصلوة باب اتمام المأموم بالامام۔

گھوڑے پر سوار تھے پھر آپ گھوڑے سے نیچے گر پڑے جس کی وجہ سے آپ کی داہنی کروٹ ایسی چھل گئی کہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے پر آپ قادر نہ رہے چنانچہ آپ نے نمازوں میں سے کوئی نماز ہمیں بیٹھ کر پڑھائی ہم نے آپ کے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھی جب آپ نماز پڑھ کر فارغ ہو گئے تو فرمایا کہ امام اسی لیے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے لہذا جب امام کھڑے ہو کر نماز پڑھانے تو تم کھڑے ہو کر نماز پڑھو جب وہ رکوع کرے تو تم رکوع کرو اور جب وہ رکوع سے اٹھتے تو تم رکوع سے اٹھو جب وہ سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ کہے تو تم رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ کہو اور جب امام بیٹھ کر نماز پڑھانے تو تم سب مقتدی بھی بیٹھ کر نماز پڑھو۔ حمیدی فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ”جب امام بیٹھ کر نماز پڑھانے تو تم بھی بیٹھ کر نماز پڑھو آپ کی پہلی بیماری میں بنتا اور اس کے بعد (مرض الموت میں انتقال سے ایک دن پہلے) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی تو لوگوں نے آپ کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز پڑھی اور آپ نے انھیں بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم نہیں فرمایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی فعل پر عمل کیا جاتا ہے جو آخری ہے (پہلا فعل فسوخ اور دوسرا فعل ناسخ ہے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ گھوڑے سے گرنے کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا داہنا پہلو چھل گیا تھا، جس کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہو کر نماز نہیں پڑھ سکتے تھے اور یہ واقعہ ۵ھ ذی الحجہ میں پیش آیا۔

بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حجرہ مبارکہ میں تشریف فرما تھے، حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین وہاں عیادت کی غرض سے حاضر ہونے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر امامت کرائی اور حضرات صحابہ نے بھی بیٹھ کر اقتداء کی (۷) اور نماز کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اقتداء کے آداب بیان فرمائے، جو اس حدیث میں مذکور ہیں۔

حضرات فقہاء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی کے لیے بھی بغیر عذر کے فرض نماز بیٹھ کر پڑھنا جائز نہیں، خواہ امام ہو یا منفرد، البتہ اگر امام عذر کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھا رہا ہے اور مقتدی قیام پر قادر ہے تو اس کی اقتداء کے بارے میں اختلاف ہے۔

(۷) دیکھئے معارف السنن: ۳/۱۶۳، ماہاب: ۱۶۳، اذا صلی الامام قاعدا فصلوا قعوداً۔

① چنانچہ امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ امام شافعیؒ اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہم فرماتے ہیں کہ امام قاعد کے پیچھے اقتداء درست ہے، لیکن جو مقتدی قیام پر قادر ہے معذور نہیں تو اس کے لیے کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہے، بیٹھ کر اقتداء جائز نہیں۔

② امام مالکؒ امام محمدؒ ابن القاسم رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک امام قاعد کی اقتداء کئی حال میں بھی صحیح نہیں، بلکہ اقتداء کے لیے ضروری ہے کہ امام قیام پر قادر ہو۔ چونکہ قیام رکن ہے اور اس کو بلاعذر چھوڑنے سے نماز نہیں ہوتی اور مقتدیوں کو کوئی عذر نہیں تو بلا قیام ان کی نماز نہیں ہوگی، اس لیے نہ ان کے لیے بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہے نہ بیٹھ کر نماز پڑھنے والے امام کی اقتداء جائز ہے۔

③ امام احمدؒ، حماد بن زیدؒ امام اوزاعیؒ اور طاہریہ کا مسلک یہ ہے کہ امام اگر عذر کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھا رہا ہے تو اس کی اقتداء صحیح ہے، لیکن مقتدیوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں اور اگر امام ابتداء قائماً نماز پڑھا رہا ہے اور قعود بعد میں طاری ہو، تو مقتدی کھڑے رہ کر اقتداء کریں گے۔ (*)

امام مالکؒ کا استدلال مرسل روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے۔ ”لَا يُؤْمِنُ رَجُلٌ بَعْدِي وَجَالِسًا“

یہ روایت اس بات پر نص ہے کہ قاعد کی امامت درست نہیں (۸)۔

امام احمدؒ کا استدلال زیر بحث حدیث سے ہے جس میں تصریح ہے ”وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أجمعون“ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام حکم فرمایا کہ جب امام قاعد ہو تو مقتدی بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں۔ یہ جب ہے کہ امام ابتداء سے بیٹھ کر نماز پڑھائے اور اگر امام ابتداء سے قائماً نماز پڑھا رہا تھا اور بعد میں قعود طاری ہوا تو مقتدی کھڑے رہ کر نماز پڑھیں گے، جیسا کہ مرض الوفات کے واقعے میں ہوا کہ ابوبکرؓ کھڑے ہو کر نماز پڑھا رہے تھے، درمیان میں آپ تشریف لائے تو بیٹھ کر آپ نے امامت کی، یہاں قعود طاری ہے لہذا مقتدی صحابہ نے کھڑے رہ کر اقتداء کی، اس طرح حجرہ مبارکہ والی روایت پر بھی عمل ہوتا ہے اور مرض الوفات والی روایت پر بھی، اس لیے نسخ ماتے کی ضرورت نہیں کہ حجرہ مبارکہ والی روایت کو نسخ کما جائے اور مرض الوفات والی روایت کو نسخ، جبکہ نسخ خلاف اصل ہے۔ (*)

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ کوئی دلیل شرعی ایسی موجود نہیں جس کی وجہ سے قعود ابتدائی اور قعود

(*) معارف مدنیہ ج ۶ - ص ۱۴۰۔

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۳/۴۱۳-۳۱۵ باب ماجاء اذا صلى الامام قاعداً....

(۲) معارف مدنیہ ج ۶ ص ۱۰۴۔

طاری کے درمیان فرق کیا جائے، بلکہ احادیث میں تو متابعت امام کا حکم آیا ہے، جس کا تقاضا ہے کہ جلوس ابتدائی ہو یا طاری ہر حالت میں مقتدیوں کو امام کی پیروی کرنی چاہیے۔ (**)

جمہور کا استدلال

جمہور کا استدلال اس سے ہے کہ قیام نماز کا قطعی رکن ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: ”وَقَوْمًا لِلَّهِ قَانِتِينَ“ اور یہ امام و مقتدی دونوں کے حق میں برابر ہے کہ جب قدرۃ علی القیام ہو تو قیام فرض ہے، احادیث میں تصریح آئی ہے کہ جب قیام پر قدرت ہو تو قانماً نماز پڑھے اور پھر خاص طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرض الوفات کا واقعہ ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی، جبکہ حضرات صحابہ نے کھڑے ہو کر اقتدا کی (۹)۔

جمہور کی طرف سے امام مالک کا جواب یہ ہے کہ روایت مرسل بھی ہے اور اس کا مدار بھی جابر جعفی پر ہے جو کہ متفق علیہ ضعیف ہے (۱۰)۔ نیز قیام بیشک رکن ہے لیکن ایسا رکن ہے کہ کبھی کبھی ساقط بھی ہو جاتا ہے جیسا کہ مدرک رکوع کے بارے میں سب مانتے ہیں کہ بغیر قیام اس کی نماز ہو جاتی ہے، چونکہ یہ حدیث سے ثابت ہے، یہی بات یہاں بھی ہے کہ امام قاعد کے پیچھے مقتدیوں کی نماز قیاماً ہو جائے گی بحديث مرض الوفات۔ (*)

امام احمد کے استدلال کے متعدد جوابات

اور امام احمد کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ جو کہ ھھ میں پیش آیا تھا، مرض الوفات کے واقعہ سے منسوخ ہے جیسا کہ صاحب مشکوٰۃ نے خود حدیث کے آخر میں تصریح کی ہے (۱۱)۔ قَالَ الْحَمِيدِيُّ قَوْلُهُ إِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا هُوَ فِي مَرَضِهِ الْقَدِيمِ النَّخ۔
لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ اس میں قولی حدیث کا فعلی حدیث سے منسوخ ماننا لازم آتا ہے جو

(۶) معارف مدنیہ ج ۶ ص ۱۰۶۔

(۹) دیکھیے معارف السنن: ۳/۲۲۲ باب ما جاء اذا صلى الامام فاعدوا فصلوا اقمودا۔

(۱۰) دیکھیے سنن الدارقطنی: ۱/۲۹۸ باب صلاة المريض حالساً بالمامومین۔

(*) معارف مدنیہ ج ۶ ص ۱۰۵۔

(۱۱) دیکھیے لمعات التفتیح: ۱۶/۳۔

دست نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ فعلی حدیث کے ساتھ آپ کا امر بھی موجود ہے ”صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُوِيْنَ“ لہذا فعل اور قول مل کر ناخ بن رہے ہیں۔

ایک جواب امام احمد وغیرہ کا یہ بھی ہے کہ یہ ”رَأَيْتُمُوِيْنَ“ کے قبیل سے ہے، ۵ھ کے واقعے میں مقتدیوں کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم اس لیے تھا کہ قدس اور روم کے حکام کا یہ دستور تھا کہ خود بیٹھے رہتے تھے اور رعایا وغیرہ کے افراد کھڑے رہتے تھے، اس رواج کو ختم کرنے کے لیے آپ نے حکم دیا کہ عجیوں کی طرح تم کھڑے نہ رہا کرو، اسی مصلحت کے پیش نظر نماز میں بھی حکم دیا گیا کہ امام بیٹھا ہو تو تم کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھو بلکہ بیٹھ کر پڑھو، تاکہ وہ رسم بائبل ختم ہو جائے آخر میں جب اس رسم کے اثرات ختم ہو گئے تو اس حکم کی بھی ضرورت نہ رہی، اس کی دلیل یہ ہے کہ الوداد میں اس قبیلے میں یہ الفاظ آئے ہیں ”وَلَا تَفْعَلُوا كَمَا يَفْعَلُ أَهْلُ فَارِسٍ بِعِظْمَاءِهِمْ“ صحابہ کرام نے اس علت کو سمجھ لیا تھا اس لیے مرض الوفا میں علت کے ختم ہو جانے کی بنا پر انھوں نے قیاماً اقتداء کی اور اس پر آپ نے بھی کوئی تکیہ نہیں فرمایا، چونکہ اب دلوں سے اعانہ کی رسم کے اثرات زائل ہو چکے تھے، اگر صحابہ کو تہود کے ختم ہونے کا علم نہ ہوتا تو وہ آپ کے حکم کی خلاف ورزی برگز نہ کرتے، لہذا یہ مسئلہ بھی مولد القلوب کے مسئلے کی طرح ہے۔

امام احمد کی دلیل کا تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر قیاماً اقتداء کا حکم نہ ہوتا تو اکابر صحابہ بلکہ پورا مجمع صحابہ کا اس کی خلاف ورزی کبھی نہ کرتا اور اگر کرتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر ضرور تکیہ فرماتے لیکن آپ نے تو ان کے قیام کی تقریر فرمائی، لہذا حضرات صحابہ کے اتفاق اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر سے ثابت ہوا کہ امام قاعد کی اقتداء قیاماً کی جائے گی۔

چوتھا جواب یہ ہے جیسا کہ ابن القاسم نے فرمایا ہے کہ ۵ھ کے واقعے میں مقتدیوں کی نماز نفل تھی، مسجد میں فرض ادا کرنے کے بعد آپ کی مزاج پر سی کے لیے آئے تھے (*) چنانچہ الوداد وغیرہ کی روایت کے الفاظ ہیں ”فَاتَيْنَاهُ نَعُوْدَهُ فَوَجَدْنَاهُ فِيْ مَنْشَرِيْةٍ لِّعَائِشَةَ يُّصَلِّيْ جَالِسًا قَالَ: فَقُمْنَا خَلْفَهُ فَسَكَتَ عَنَّا ثُمَّ اَتَيْنَاهُ مَرَّةً اُخْرَى نَعُوْدَهُ فَصَلَّى الْمَكْتُوْبَةَ جَالِسًا فَقُمْنَا خَلْفَهُ فَاَشَارَ اِلَيْنَا فَقَعَدْنَا لِحُجْرَتِهِ“ دونوں مرتبہ کی حاضری برائے عبادت تھی اور صحابہ اپنی نماز پڑھ کر آئے تھے، لہذا صحابہ نے بنیت نفل اقتداء کی تھی اور مشاکلت صوری کے لیے آپ نے بیٹھنے کا حکم دیا تھا، اس لیے امام احمد وغیرہ کا اس روایت سے استدلال صحیح نہیں، اقتداء بنیت نفل کو اگر یقینی نہ بھی کہا جائے تو اس کے احتمال کو رد نہیں کیا جاسکتا، لہذا اس کا احتمال بھی امام

احمد صاحب کے استدلال کو باطل کرنے کے لیے کافی ہے۔

امام احمدؒ کا پانچواں جواب یہ ہے کہ قیام کی فرضیت نص قطعی اور اجماع سے ثابت ہے اور بلعند
تعود مقتدری خلف الامام القاعد میں اختلاف احادیث کی وجہ سے شک پیدا ہو گیا لہذا امر قطعی کو محض شک کی
وجہ سے نہیں چھوڑا جاسکتا۔

چھٹا جواب یہ ہے کہ مسند احمد میں ہے ”اِذَا صَلَّيْتَ قَائِمًا فَصَلِّوْا قِيَامًا مَّا لَخَ“ یعنی جب میں کھڑے
ہو کر پڑھوں تو تم کھڑے ہو کر پڑھو اور میں بیٹھ کر پڑھوں تو تم بھی بیٹھ کر پڑھو، صیغہ متکلم سے معلوم ہوتا
ہے کہ یہ آپ ﷺ کی خصوصیت تھی کسی اور کے لیے درست نہیں، چنانچہ حضرت عروہ سے منقول ہے
بَلَّغْنِي اَنْ لَا يَنْبَغِي لِغَيْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (***) اس کا قرینہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قاعد
نماز پڑھنے میں قیام کا ثواب ملتا تھا، نیز آپ کے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کا ثواب کسی دوسرے امام کے
پیچھے کھڑے ہو کر پڑھنے والے سے کم نہیں ہوتا، چونکہ امام جتنا زیادہ مقرب ہوگا نماز اتنی ہی زیادہ پسندیدہ ہوگی،
لہذا احتمال خصوصیت کی بنا پر بھی اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال کے مطابق حنا بلکہ کا استدلال ختم ہو جائے گا۔

ابن حزم اور ابن حبان حنا بلکہ کے ساتھ ہیں، ابن حزم کہتے ہیں کہ جمہور سلف کا قول بھی ہمارے
موافق ہے، ابن حبان فرماتے ہیں کہ اجماع اسی پر ہے لیکن یہ دونوں باتیں صحیح نہیں، یہ اپنے دعوے کے
لیے چار صحابہ ابو ہریرہ، جابر، اسید بن حضیر اور قیس بن قمر رضی اللہ عنہم کے علاوہ اور کسی کو پیش نہیں
کر سکے، جمہور سلف کی اکثریت صحابہ سمیت امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے ساتھ ہے۔ نہ اجماع کا دعویٰ ان
کا صحیح ہے نہ جمہور سلف کی تائید کا۔ (***)

﴿ وَعَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لَمَّا تَقَرَّرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَ بِلَالٌ يُؤَذِّنُهُ بِالصَّلَاةِ
فَقَالَ مَرُّوا أَبَا بَكْرٍ أَنْ يُصَلِّيَ بِاللَّيْلِ فَصَلَّى أَبُو بَكْرٍ تِلْكَ الْأَيَّامَ ثُمَّ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً فَقَامَ يَهَادِي بَيْنَ رَجُلَيْنِ وَرَجُلَاهُ تَخْطُانِ فِي الْأَرْضِ حَتَّى
دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَلَمَّا سَمِعَ أَبُو بَكْرٍ حِسَّهُ ذَهَبَ بِتَأَخُّرٍ فَأَوْمَأَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ لَا يَتَأَخَّرَ فَبَجَاءَ حَتَّى جَلَسَ عَنْ بَسَارِ أَبِي بَكْرٍ فَكَانَ أَبُو بَكْرٍ يُصَلِّيُ قَائِمًا
مَا جَدَّ نَفْسِي عَائِشَةُ عَنْ مَرَضِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ هَاتِ فَعَرَضْتُ عَلَيْهِ حَدِيثَهَا

(**) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۳/۲۲۲ باب ماجاء اذا صلى الامام قاعدا فاصلو اتعودا۔

(***) معارف مہذب ج ۱۶ ص ۱۰۸۔

فَمَا أَنْكَرَ مِنْهُ شَيْئًا غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ أَمِيتَ لَكَ الرَّجُلَ الَّذِي كَانَ مَعَ الْعَبَّاسِ قُلْتَ لَا قَالَ هُوَ عَلِيٌّ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۱۲)۔

ام المؤمنین حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بہت زیادہ بیمار تھے تو حضرت بلال آپ کو نماز کے لیے بلانے آئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابوبکر سے کہو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں چنانچہ حضرت ابوبکر نے ان دنوں میں (سترہ) نمازیں پڑھائیں پھر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طبیعت کچھ ہلکی محسوس فرمائی تو آپ دو آدمیوں کا سارا لے کر چلے اور آپ کے پیر مبارک زمین پر گھسٹتے جاتے تھے، جب آپ مسجد میں داخل ہوئے تو حضرت ابوبکر نے آپ کی آمد کی آہٹ محسوس کی اور پیچھے ہٹنا شروع کیا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر کی طرف اشارہ کیا کہ پیچھے نہ ہٹو، پھر آپ بڑھے اور حضرت ابوبکر کی بائیں طرف بیٹھ گئے چنانچہ حضرت ابوبکر کھڑے ہو کر نماز پڑھتے رہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ کر نماز پڑھتے رہے، حضرت ابوبکر آپ کی نماز کی افتاء کر رہے تھے اور لوگ حضرت ابوبکر کی نماز کی افتاء کر رہے تھے۔

امامت کے لیے حضرت ابوبکر کے انتخاب کا واقعہ

اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امام تھے، اسی لیے حضرت ابوبکر کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی داہنی جانب کیا، جبکہ نسائی میں حضرت انس کی روایت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امام نہیں تھے بلکہ حضرت ابوبکر امام تھے جیسا کہ ارشاد ہے "آخِرُ صَلَاةٍ صَلَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ الْقَوْمِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ مَتَوَشِّحًا خَلْفَ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ"۔ (۱۳)

علامہ ابن الہمام نے یہ جواب دیا ہے کہ اولاً تو نسائی کی روایت صحیحین کی روایت کا معارضہ نہیں کر سکتی اور ثانیاً یہ کہ امام بیہقی نے فرمایا ہے کہ یہ دو الگ الگ واقعات ہیں ایک واقعہ نہیں۔

جس واقعہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم امام تھے وہ ہفتہ یا اتوار کے دن ظہر کی نماز کا واقعہ ہے اور اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عباس اور حضرت علی کے سہارے سے تشریف لائے تھے۔

اور جس واقعہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم مقتدی تھے وہ پیر کے دن صبح کی نماز کا واقعہ ہے اور یہ

(۱۲) الحدیث متفق علیہ اخرجه البخاری فی صحیحہ: ۹۹/۱ کتاب الاذان، باب الرجل یاتم بالامام ویاتم الناس بالماموم، ومسلم فی صحیحہ:

۱۶۸/۱ کتاب الصلوة، باب استخلاف الامام اذا عرض له عذر من مرض....

(۱۳) ویصحیحہ التعلیق الصبیح: ۵۹/۲۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے آخری نماز تھی، جس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے اور اس وقت نماز کے لیے حضرت فضل بن عباسؓ اور ان کے کسی غلام کے سہارے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تھے (۱۴)۔

اکثر محدثین کی رائے یہی ہے کہ یہ متعدد واقعات پر محمول ہے۔

چنانچہ امام ابن سعد فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ دن تک بیمار رہے، بیماری کے دوران جس دن تکلیف کم ہوتی تھی تو خود نماز پڑھاتے تھے اور جس دن تکلیف زیادہ ہوتی تھی حضرت ابوبکرؓ نماز پڑھاتے تھے (۱۵)۔

فقیر النفس حضرت گنگوہیؒ نے تعارض اس طرح رفع کیا ہے کہ مرض الوفا میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے لیے تشریف لائے ابتدا میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر کے پیچھے اقتداء کی پھر جب حضرت ابوبکر پیچھے بیٹے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھے اور امام بن گئے، گویا کہ ابتدا میں مقتدی اور آخر میں امام بنے (۱۶)۔

يَسْمَعُ أَبُو بَكْرٍ النَّاسَ التَّكْبِيرَ

چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھے تھے جس کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض افعال لوگوں پر محتمی تھے اور حضرت ابوبکرؓ کھڑے تھے اس لیے وہ لوگوں کے حق میں امام کی طرح ہو گئے اور لوگوں تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکبیر کی آواز بھی پہنچاتے تھے۔

علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں کہ اسی حدیث سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ جب اجتماع بڑا ہو اور امام کی آواز لوگوں تک نہ پہنچتی ہو تو مؤذن و کبیر کے لیے یہ جائز ہے کہ لوگوں تک تکبیر کی آواز پہنچا دے (۱۷)۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چونکہ امامت صغریٰ ”نماز“ کے لیے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا انتخاب فرمایا تھا اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عدم موجودگی میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ فرائض امامت

(۱۴) دیکھیے تفصیل کے لیے فتح القدیر: ۱/۳۲۱ باب الامامة۔

(۱۵) دیکھیے معارف السنن: ۳/۴۳۱۔

(۱۶) دیکھیے الکوکب الدرر ص ۱۶۵ باب ما جاء اذا صلى الامام قاعدا انصلوا افعودا۔

(۱۷) دیکھیے فتح القدیر: ۱/۳۲۲ باب الامامة۔

انجام دیتے تھے اور اس میں اشارہ تھا کہ امامت کبریٰ ”خلافت“ کے مستحق بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں۔

شیخ عبدالحق دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شیعوں کی طرف سے اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت ابوبکر تو امام تھے لیکن جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حضرت ابوبکر پیچھے بیٹھے اور ان کی امامت منسوخ ہو گئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے استخلاف پر اصل دلیل تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم تھا ”مَرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيَصِلُوا بِالنَّاسِ“ اور پھر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ چند دن تک نماز بھی پڑھاتے رہے، لیکن جس دن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس خود تشریف لائے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں کوئی امامت کا حق دار نہیں اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے امامت کرائی، اگر حضرت ابوبکر کی امامت کا نسخ مقصود ہوتا تو قوی حکم فرماتے اور کسی اور کو متعین فرماتے (۱۸)۔

خلاصہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عدم موجودگی میں حضرت ابوبکر کی امامت قولاً و عملاً متعین تھی چنانچہ ایک دفعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بنی عمرو بن عوف کے ہاں تشریف لے گئے تھے جو کہ قباء میں رہتے تھے، نماز کا وقت اختتام پر تھا کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دی اور تمام حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت ابوبکر کو امام بنایا، اسی دوران حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے، حضرت ابوبکر نے فواش کی کہ پیچھے ہٹ جائیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھائیں۔ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر کو اشارہ کیا کہ اپنی جگہ پر رہیں اور نماز پڑھائیں مگر حضرت ابوبکر پیچھے آئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی اور نماز کے بعد حضرت ابوبکر سے پوچھا ”يَا أَبَا بَكْرٍ مَا مَنَعَكَ حِينَ اشْرُتُ إِلَيْكَ لَمْ تَصَلِّ“ حضرت ابوبکر نے فرمایا ”مَا كَانَ يَنْبَغِي لِابْنِ أَبِي قُحَافَةَ أَنْ يَصُلِّيَ بَيْنَ يَدَيِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ (۱۹) جبکہ اشعة اللمعات میں کہا ہے کہ نماز حضرت ابوبکر نے پڑھائی تھی (۲۰) لیکن روایات کے پیش نظر یہ درست معلوم نہیں ہوتا۔

﴿ وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَا

يُبْغِضُنِي الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ الْإِمَامِ - أَنْ يَحُولَ اللَّهُ رَأْسَهُ رَأْسَ حِمَارٍ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۲۱) ﴾

(۱۸) دیکھیے اشعة اللمعات: ۲۸۹/۱۔

(۱۹) الحدیث آخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۳۶۰/۱ کتاب الصلح باب ماجاء فی الاصلاح بین الناس۔

(۲۰) دیکھیے اشعة اللمعات: ۳۸۹/۱۔

(۲۱) الحدیث متفق علیہ آخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۹۶/۱ کتاب الاذان باب اثم من رفع راسه قبل الامام و مسلم فی صحیحہ: ۱۸۱/۱ باب تحریم سبق الامام برکوع او سجود واللفظ لمسلم۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: کیا وہ شخص جو امام سے پہلے (رکوع و سجود سے) سر اٹھاتا ہے اس بات سے نہیں ڈرتا کہ اللہ جل شانہ اس کے سر کو بدل کر گدھے جیسا سر کر دے۔

امام کی متابعت نہ کرنے پر وعید

یہ حدیث اس شخص کے بارے میں ہے جو نماز میں عجلت کرتا ہو اور نماز کے ارکان امام کے ساتھ ادا نہیں کرتا، مثلاً رکوع و سجود سے امام کے سر اٹھانے سے پہلے اپنا سر اٹھا لیتا ہے چونکہ یہ متابعت کے خلاف ہے اس لیے ممنوع ہے اور اس پر شدید وعید وارد ہوئی ہے۔

علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ مسخ حقیقی ہے یا مجازی۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مسخ مجازی و معنوی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس طرح گدھا بلاوت میں مشہور ہے بطور استعارہ یہی معنی اس شخص کے لیے بھی لیا گیا جو نماز کے لوازم اور امام کی متابعت سے جاہل ہو۔

اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس سے مراد مسخ حقیقی ہے جیسا کہ ایک روایت میں تصریح آئی ہے "أَنْ يَحْوِلَ اللَّهُ صُورَتَهُ صُورَةَ خِمَارٍ"۔ (۲۲)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے بارے میں آیا ہے کہ اس امت میں مسخ نہیں ہوگا، لیکن علامہ خطابی نے جواز کا قول نقل کیا ہے (۲۳) اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس سے مراد مسخ حقیقی ہے لیکن خاص مسخ ہے عام نہیں، کیونکہ عام مسخ اس امت کے حق میں ممتنع ہے اگرچہ خاص مسخ ممکن ہے۔

علامہ سنن فرماتے ہیں کہ حدیث کا مطلب اس بات پر تشبیہ کرنا ہے کہ وہ شخص معنی تو بلاوت کی وجہ سے گدھے کی طرح ہے، اگر وہ نماز میں اسی طرح مخالفت کرتا رہے تو اس بات کا خوف ہے کہ صورتاً بھی گدھا بن جائے۔

حافظ ابن حجر نے مسخ کے بارے میں ایک حکایت بھی نقل کی ہے کہ کسی محدث نے دمشق کے ایک مشہور شیخ سے اخذ حدیث کے لیے دمشق کا سفر کیا اور کچھ عرصہ تک ان سے پڑھتا رہا، لیکن استاذ اور ان کے درمیان ایک پردہ ہوتا تھا جس کی وجہ سے انہوں نے اپنے شیخ کو نہیں دیکھا تھا، جب عرصہ زیادہ گزرا اور شیخ کو یہ احساس ہوا کہ یہ شخص علم حدیث پر حریص ہے تو انہوں نے پردہ ہٹایا اور اس کو اپنا چہرہ دکھایا جو کہ گدھے کا چہرہ تھا اور پھر اس سے کہا کہ "بیٹے کبھی امام سے سبقت نہیں کرنا کیونکہ میرے سامنے یہ حدیث

(۲۲) الحدیث احرجہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۱۸۱ کتاب الصلوة، تحریم سبق الإمام برکوع او سجود ونحوہما۔

(۲۳) دیکھئے شرح الطبری: ۳/۷۳۔

آئی تھی ”زیر بحث حدیث“ اور میں نے اس بات کو بعید سمجھا کہ امام سے سبقت کی وجہ سے چہرے کا مسخ ہو جائے چنانچہ میں نے امام سے سبقت کی اور میرا چہرہ مسخ ہو گیا۔ ”العیاذ باللہ من ذلک“۔
 علامہ عثمانی نے یہاں ایک لطیفہ نقل کیا ہے کہ امام سے تقدم کا اصل سبب عجلت ہے کہ جلدی فارغ ہو جائے اور اس کا علاج یہ ہے کہ آدمی یہ بات ذہن میں رکھے کہ وہ امام سے پہلے سلام نہیں پھیر سکتا تو پھر دیگر افعال میں بھی جلدی نہیں کرے گا، بلکہ امام کی اتباع کرے گا (۲۳)۔

باب من صلی صلاةً مرتین

الفصل الأول

﴿ عن جابر قال کان مآذ بن جبل یصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم یأتی اقرامہ فیصلی بهم متفق علیہ (۲۵) ﴾

حضرت جابر فرماتے ہیں کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ (پہلے تو) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ نماز پڑھتے تھے اور پھر اپنی قوم کے پاس آکر انہیں نماز پڑھاتے تھے۔

رَأْتِدَاءُ الْمُفْتَرِضِ خَلْفَ الْمُتَفَلِّ
 اکثر روایات میں اس بات کی تصریح ہے کہ حضرت معاذ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے عشاء کی نماز پڑھتے تھے اور پھر اپنی قوم کے پاس آکر عشاء ہی پڑھاتے تھے، جیسا کہ اس روایت کے بعد دوسری روایت میں تصریح ہے البتہ ترمذی کی روایت میں ارشاد ہے کہ حضرت معاذ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے

(۲۲) پوری تصحیح کے لیے دیکھیے فتح المسلمین: ۲/۶۳ باب تحریم سبق الامام پر کوع اوسعود۔

(۲۵) الحدیث متفق علیہ اخرہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۱۸۸۔ باب امر الامم بتخفیف الصلوة فی تمام و البخاری فی صحیحہ: ۱/۹۸ باب اذا صلوا ثم اتوا ما کتاب الادان واللفظ للبخاری۔

ساتھ مغرب کی نماز پڑھی۔

روایات میں تطبیق کے لیے علماء نے ان روایتوں کو تعدد واقعہ پر محمول کیا ہے کہ یہ الگ الگ واقعات ہیں، فلا تعارض (۲۶)۔

زیر بحث حدیث سے امام شافعیؒ نے "اِقْتِدَاءُ الْمُفْتَرِضِ خَلْفَ الْمُتَنَفِّلِ" پر استدلال کیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ ایک روایت میں امام احمدؒ اور جمہور فقہاء و علماء کے نزدیک "اِقْتِدَاءُ الْمُفْتَرِضِ" فرض پڑھنے والے کی اقتداء "خَلْفَ الْمُتَنَفِّلِ" نقل پڑھنے والے کے پیچھے جائز نہیں۔ جبکہ امام شافعیؒ، ایک روایت میں امام احمدؒ اور امام اوزاعیؒ کے ہاں "اِقْتِدَاءُ الْمُفْتَرِضِ خَلْفَ الْمُتَنَفِّلِ" جائز ہے (۲۷)۔

جمہور کا استدلال ایک تو حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے، جس میں ارشاد ہے "اَلْاِمَامُ ضَامِنٌ وَاَلْمَوْذِنُ مُؤْتَمِنٌ اللّٰهُمَّ ارْشِدِ الْاِئِمَّةَ وَاغْفِرْ لِلْمَوْذِنِيْنَ" (۲۸) صلوٰۃ امام کو صلاۃ ماموین کے لیے ضامن قرار دیا گیا اور ضمانت کے لیے یہ ضروری ہے کہ صلوٰۃ امام اعلیٰ ہو صلاۃ ماموین سے، یہ صورت صرف اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ امام مفترض اور ماموین متقل ہیں، لیکن اجماع اور تواتر کی بنا پر ضمانت بالمثل کو بھی جائز کہا گیا ہے اس لیے "اِقْتِدَاءُ الْمُفْتَرِضِ خَلْفَ الْمُفْتَرِضِ" اجماع اور تواتر سے جائز ہے، اگرچہ یہ خلاف القیاس ہے اور یہ قید یہاں بھی ملحوظ ہے کہ "اِقْتِدَاءُ الْمُفْتَرِضِ خَلْفَ الْمُفْتَرِضِ" میں اتحاد صلوٰۃ شرط ہے، یہ جائز نہیں کہ امام مفترض نماز عصر ادا کر رہا ہو اور مقتدی مفترض ظہر کی نماز کی اقتدا کرے یا عصر کی نماز قضاء کی نیت سے عصر وقتی ادا کرنے والے کے پیچھے پڑھ لے، اتحاد صلوٰۃ بہر حال ضروری ہے، لہذا اگر امام متقل ہو اور مقتدی مفترض ہو تو اس کی نماز مقتدی کی نماز کو کبھی متضمن نہیں ہو سکتی (۲۹)۔

دوسرے حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال ہے، جس میں ارشاد ہے "اِنَّمَا جُعِلَ الْاِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ"

اگر امام متقل اور مقتدی مفترض ہوں تو اختلاف نیت کی وجہ سے یہ استقام اور اقتداء نہیں کلائے گی البتہ علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ اقتداء افعال نماز میں ہے نیت میں اقتداء نہیں، لہذا یہ دلیل حنفیہ کے لیے

(۲۶) دیکھیے معارف السنن: ۱/۵۰۶ باب ماجاء فی الذی یصلی الفریضة ثم یوم الناس۔

(۲۷) تفصیل اقوال کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۱/۹۱-۹۲ باب مذکور بالا۔

(۲۸) الحدیث اخر جابوداؤد فی سننہ: ۱/۱۳۳ کتاب الصلاۃ باب ما یجب علی المؤمن من تعامد الوقت رقم الحدیث (۵۱۷) والترمدی فی مستدرک:

۲/۱۰۲ باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن، رقم الحدیث (۲۰۷)۔

(۲۹) دیکھیے فتح القدیر: ۱/۳۲۵ باب الامامة۔

تام نہیں ہو سکتی۔ (۳۰)

شواہح کا استدلال ایک تو حضرت جابرؓ کی زیر بحث حدیث (۲۱) سے ہے، دوسرے حضرت عمرو بن سلمہؓ کی روایت سے جس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔

حضرت معاذؓ کے واقعہ کے امام طحاویؒ نے تین جوابات دیے ہیں (۲۲)۔

① حدیث میں یہ تصریح نہیں کہ معاذؓ کی نماز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے فرض نماز تھی، لہذا یہ احتمال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نفل نماز ہو اور قوم کے پاس جا کر آپ نے فرض نماز ادا کی ہو، اس طرح یہ اقتداء المفترض خلف المفترض ہو جائے گی۔

② اگر بالفرض یہ تسلیم کیا جائے کہ حضرت معاذؓ نے قوم کو بنیت نفل نماز پڑھائی ہے تب بھی اس

سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ انھوں نے اپنے اجتہاد سے ایسا کیا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ان کے فعل کو حاصل نہیں، بلکہ اس کے خلاف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نکیر ثابت ہے، کہ جب حضرت معاذؓ کے مقتدیوں میں سے کسی نے آکر یہ شکایت کی کہ حضرت معاذؓ دیر سے آتے ہیں اور طویل نماز پڑھاتے ہیں اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر فرمائی اور حضرت معاذؓ سے فرمایا: "يَا مَعَاذُ لَا تَكُنْ فِتَانًا إِمَامًا أَنْ تُصَلِّيَ مَعِيَ وَإِمَامًا تَخْفِفَ عَلَيَّ قَوْمِي"۔

اس ارشاد میں یہ وضاحت آگئی کہ یا تو نماز ہمارے ساتھ پڑھ لو اور یا اپنے ہاں امامت کراؤ، لیکن

تخفیف کے ساتھ، گویا کہ یہاں نماز پڑھ کر دوبارہ امامت کراؤ سے منع فرمایا۔

③ تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت ہے تب بھی یہ احتمال ہے کہ یہ حکم منسوخ ہو اور اس وقت کا واقعہ ہو جب کہ ایک نماز فرض کو دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا۔ (۱)

علامہ ابن دینق العید نے اس پر اشکال کیا ہے کہ نسخ کا اثبات محض احتمال نسخ سے نہیں ہوتا

مستقل دلیل کی ضرورت ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ محض احتمال کی وجہ سے نسخ کا قول اختیار نہیں کیا گیا ہے، بلکہ حضرت

ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث ہے "لَا تُصَلُّوا الصَّلَاةَ فِي الْيَوْمِ مَرَّتَيْنِ"۔ (۲)

(۳۰) دیکھیے معارف السنن: ۱۰۸/۵-۱۰۹ باب ماجاء فی الذی یصلی الفریضة ثم....

(۳۱) دیکھیے معارف السنن: ۹۲/۵۔ باب بالا۔

(۳۲) تفصیل جوابات دیکھیے معارف السنن: ۹۲/۵، باب بالا۔

(۱) والبسط فی شرح معانی الآثار للطحاوی: ۱۸۶/۱ - (۲) الحدیث أخرجه الهیثمی فی مجمع الزوائد: ۶۲/۲ باب من أم الناس فلیخفف۔

اور ایک حدیث مرسل ہے ”إِنَّ أَهْلَ الْعَالِيَةِ كَانُوا يَصَلُّونَ فِي بَيْوتِهِمْ، ثُمَّ يَصَلُّونَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَلَغُوا ذَلِكَ فَنَهَاهُمْ“ ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ فرض نماز کو دو دفعہ پڑھنا جائز نہیں اور دو دفعہ پڑھنا ابتداء اسلام میں تھا جب کہ تمام احکام نہیں اترے تھے اور بعد میں تدریجاً تبدیلی ہوتی رہی، یہاں تک کہ مقتدی کے لیے امام کی اقتداء تمام ہیئتوں میں لازم ہو گئی اور امام و مقتدی کی نماز میں مکمل اتحاد ہو گیا۔

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ اس حدیث کے تحت یہ بیان کیا جاتا ہے کہ کوئی شخص منفرداً نماز پڑھ چکا ہو، پھر مسجد میں آیا، وہاں جماعت ہو رہی تھی یہ شخص جماعت میں بنیت نفل شرکت کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ کے نزدیک علی الاطلاق تمام نمازوں میں شرکت کر سکتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظہر اور عشاء میں شرکت کر سکتا ہے باقی تینوں میں نہیں کر سکتا (۳۲)۔

امام شافعیؒ کا استدلال زیر بحث روایت سے بھی ہے چونکہ اس روایت کے اندر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے دوبارہ نماز پڑھنے کا ذکر مطلق ہے کسی نماز کے ساتھ خاص نہیں ہے اور اس باب کی دیگر روایات سے بھی ہے خاص کر فصل ثانی میں حضرت یزید بن الاسودؒ کی روایت سے ہے جس میں صبح کی نماز کا واقعہ ہے اور اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت کے بغیر گھر میں نماز پڑھنے والوں سے فرمایا ”فَلَا تَفْعَلُوا إِذَا صَلَّى مَا فِي رِحَالِكُمْ أَتَيْتُمْ مَسْجِدَ جَمَاعَةٍ فَصَلِّبَا مَعَهُمْ فَإِنَّهَا لَكُمَا نَافِلَةٌ“۔

اس حدیث کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز میں شرکت ہو سکتی ہے بلکہ ضروری ہے۔ حضرات حنفیہ کا استدلال فجر اور عصر کے بارے میں تو یہ ہے کہ دوبارہ نماز پڑھنا نفل میں شمار ہے اور فجر و عصر کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے اور یہ بات گذر چکی ہے کہ اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت احادیث میں تو اثر سے ثابت ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ جب بیح اور محرم کا تعارض ہو تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے۔ اور مغرب کا اعادہ اس لیے نہیں ہو سکتا کہ دوبارہ نماز نفل ہے اور تین رکعات نفل ثابت نہیں، بلکہ صلاة بتیراء سے منع فرمایا (۳۳) اور اگر کوئی چوتھی رکعت ساتھ ملائے تو امام کی مخالفت لازم آتی ہے (۳۵) جبکہ

(۳۲) دیکھئے المرقاة: ۱۰۴/۳۔

(۳۳) تفصیل کے لیے دیکھئے معارف السنن: ۲/۲۴۰-۲۴۱ باب ماجاء فی الرجل یصلی وحده....

(۳۵) دیکھئے الہدایة: ۱۵۲/۱۔ باب ادراک الفریضہ۔

امام کی اتباع ضروری ہے "انما جعل الامام ليؤتم به"۔

اس کے علاوہ سنن دارقطنی کی صریح حدیث ہے: عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: **اِذَا صَلَّيْتَ فِي أَهْلِكَ ثُمَّ ادْرَكَتَ الصَّلَاةَ فَصَلِّهَا إِلَّا الْفَجْرَ وَالْمَغْرِبَ**۔
اس روایت میں فجر اور مغرب کی نسی تو صراحت آئی ہے اور عصر اور فجر کی علت چونکہ ایک ہے، دونوں میں وقت مکروہ ہونے کی وجہ سے نفل پڑھنا جائز نہیں، اس لیے عصر کی نماز کو فجر پر قیاس کر کے اسی کے حکم کیا جائے گا (۳۶)۔

امام طحاوی "شواہغ کے استدلال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ جن زوایات میں فجر اور عصر کے بعد نفل پڑھنے کی ممانعت آئی ہے وہ روایات متواتر ہیں، لہذا وہ ان احادیث کے لیے ناخ ہوگی اور جماعت کے ساتھ دوبارہ وہ نماز پڑھی جائے گی، جس کے بعد نفل پڑھنا جائز ہے اور وہ نماز نفل میں شمار ہو سکتی ہے۔
فجر اور عصر کے بعد نفل پڑھنا جائز نہیں اور مغرب کی نماز تین رکعات ہونے کی وجہ سے نفل میں شمار نہیں ہو سکتی، لہذا ان نمازوں کو دوبارہ لوٹانا جائز نہیں (۳۷)، البتہ ظہر اور عشاء کو دوبارہ بنسبت نفل پڑھنے میں کوئی اشکال نہیں۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ یہ اس وقت پر محمول ہیں جبکہ ایک نماز فرض دو دفعہ پڑھی جا سکتی تھی۔

حضرت شیخ الہند نے حضرت یزید بن الاسود کی حدیث کا ایک دقیق جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ان دو آدمیوں سے پوچھا "مَا مَنَعَكُمَا أَنْ تَصَلِيَا مَعَنَا" تو انہوں نے جواب یہ دیا "إِنَّا قَدْ صَلَّيْنَا فِي رِحَالِنَا" اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جماعت میں شرکت کرنے سے کوئی اور چیز مانع نہیں تھی سوائے اس کے کہ انہوں نے گھر میں منفرداً نماز پڑھی تھی، اگر کوئی اور چیز مانع ہوتی تو وہ ضرور ذکر کرتے، انہوں نے گمان کیا تھا کہ جو نماز آدمی ایک دفعہ پڑھ لے اگرچہ منفرداً کیوں نہ ہو وہ اس بات کا حقدار نہیں کہ لوگوں کے ساتھ دوبارہ وہی نماز پڑھے ان کا یہ گمان چونکہ غلط تھا اور اس کی صحیح کی ضرورت تھی اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے قاعدہ کی تردید کے لیے فرمایا "إِذَا صَلَّيْتُمَا فِي رِحَالِكُمَا ثُمَّ أَتَيْتُمَا مَسْجِدَ جَمَاعَةٍ فَصَلِّيَا مَعَهُمْ فَإِنَّهَا لَكُمْ نَافِلَةٌ"۔

یعنی ایک دفعہ نماز پڑھنے کے بعد دوبارہ جماعت میں نفل کی نیت سے شرکت صحیح ہے، باقی اوقات کی تخصیص کرنا اور یہ بتانا کہ فلاں وقت میں اعادہ ہو سکتا ہے اور فلاں وقت میں نہیں ہو سکتا، وہ یہاں بیان کرنا

(۳۶) دیکھیے معارف السنن: ۲/۲۷۰ باب ماجاء فی الرجل یصلی وحده ثم یدرک الجماعۃ۔

(۳۷) دیکھیے شرح معانی الآثار: ۱/۲۵۰ کتاب الصلوة، باب الرجل یصلی فی رحلہ ثم یاتی المسجد والناس یصلون۔

مقصود نہیں بلکہ وہ دوسرے مقام پر بتایا ہے ، جیسا کہ احادیث میں صلاۃ الفجر اور صلاۃ العصر کے بعد نفل پڑھنے سے منع کا حکم آیا ہے ۔

گویا کہ یہاں اوقات کی تفصیل کو بیان کرنا مقصود نہیں ، بلکہ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ تم نے جو گمان کیا ہے وہ غلط ہے ۔

اور اس کی مثال اس طرح ہے جیسا کہ ترمذی کی روایت میں آیا ہے کہ (۳۸) حضرت ابن عباسؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا ”وانک قد نمت“ اور حضرت ابن عباسؓ کا گمان یہ تھا کہ مطلق نیند سے وضو ٹوٹ جاتا ہے ، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں یہ نہیں فرمایا کہ حضرات انبیاءؑ عظیم الصلاۃ والسلام کی نیند ناقض وضو نہیں ، بلکہ اس غلطی کی اصلاح کی خاطر کہ مطلق نیند ناقض وضو نہیں چاہے غیر نبی کی ہو یہ فرمایا ”انما الوضوء علی من نام مضطجعاً“ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس حکم میں نبی بھی داخل ہے بلکہ بعض اوقات کسی خاص غلطی کی اصلاح کے لیے کوئی بات کی جاتی ہے ، جو مخاطب کے حال کی مناسب ہوتی ہے (۳۹) ۔



(۳۸) الحدیث اخر جہ الترمذی فی سننہ: ۲۴/۱ باب الوضوء من النوم۔

(۳۹) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الملہم: ۲/۲۱۶ باب کراہیۃ تاخیر الصلوة عن وقتہا المختار۔

باب السنن وفضائلها

الفصل الأول

﴿ عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ صَلَّى فِي يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ ثِنْتِي عَشْرَةَ رَكْعَةً بَنِي لَهُ بَيْتٌ فِي الْجَنَّةِ أَرْبَعًا قَبْلَ الظُّهْرِ وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَهَا وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ وَرَكْعَتَيْنِ قَبْلَ صَلَاةِ الْفَجْرِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ فِي رِوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ. أَنَهَا قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَا مِنْ عَبْدٍ مُسْلِمٍ يُصَلِّيَ لِلَّهِ كُلَّ يَوْمٍ ثِنْتِي عَشْرَةَ رَكْعَةً تَطَوُّعًا غَيْرَ فَرِيضَةٍ إِلَّا بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ أَوْ إِلَّا بَنَى لَهُ بَيْتٌ فِي الْجَنَّةِ (۳۰) -

حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص شب و روز میں بارہ رکعتیں نماز پڑھے، تو اس کے لیے جنت میں گھر بنایا جاتا ہے، چار رکعت ظہر سے پہلے اور دو رکعت ظہر کے بعد، دو رکعت مغرب کے بعد اور دو رکعت عشاء کے بعد اور دو رکعت فجر سے پہلے، مسلم کی روایت میں یہ ارشاد مقول ہے کہ کوئی مسلمان بندہ ایسا نہیں جو ہر دن میں اللہ تعالیٰ کی رضا کی خاطر فرائض کے علاوہ بارہ رکعتیں تطوعاً پڑھتا ہو، مگر اللہ جل شانہ اس کے لیے جنت میں گھر بناتے ہیں۔

(۳۰) الحدیث أخرجه الترمذی فی سننہ: ۲/۲۷۴ باب فیمن صلی فی یوم ولیلۃ ثنتی عشرۃ رکعۃ، ابواب الصلوة رقم الحدیث ۳۱۵۔

سنن اور نوافل کی ترغیب

شریعت مطہرہ میں صلوات خمسہ کے ساتھ سنن اور نوافل کی ترغیب بھی دی گئی ہے۔
 امام تقی الدین ابن دقین العید اس کی حکمت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انسان ذیوی حاجات کو پورا کرنے کے وقت ماسوی اللہ کے ساتھ مشغول ہوتا ہے اور انسانی ساخت کچھ اس طرح ہے کہ جس چیز کے ساتھ اس کا شغل ہوتا ہے وہی اس کی توجہات کا مرکز بن جاتی ہے، چنانچہ ذیوی معاملات میں اشتغال سے منقطع ہو کر جب اللہ تعالیٰ کا فریضہ صلوة ادا کرنے کے لیے یہ کھڑا ہوتا ہے تو سابقہ تعلقات کی وجہ سے یکبارگی اس کی پوری توجہ حق تعالیٰ کی طرف نہیں ہوتی، اس لیے فرائض سے قبل سنن کو مسنون اور مشروع قرار دیا، تاکہ بتدریج یہ توجہ حق تعالیٰ کی طرف ہونے اور پھر فرائض کی ادائیگی کے وقت حق تعالیٰ کی خوشنودی کی طلب، اپنی عبودیت کاملہ کے اظہار اور خشوع و خضوع سے فرائض کا ادا کرنا پوری توجہ کا مرکز بن جائے۔

پھر فرائض کے بعد سنن کی مشروعیت میں یہ راز بتلایا گیا ہے کہ نوافل چونکہ فرائض میں پیدا شدہ تصور کے لیے مدارک کا ذریعہ ہیں، اس لیے اگر اس کی فرض نماز میں کوئی قصور ہوا ہو، تو اس کا مدارک فرض کے بعد کی نوافل کے ساتھ ہو جائے (۴۱)۔

جیسا کہ ترمذی کی روایت میں ارشاد ہے کہ سب سے پہلے نماز کے بارے میں سوال ہوگا، پھر آنگے ارشاد ہے "فَإِنْ انْتَقَصَ مِنْ فَرِيضَةٍ شَيْءٌ قَالَ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى انْظُرُوا أَهْلَ الْعِبَادِي مَنْ تَطَوَّعَ فَيَكْمُلْ بِهَا مَا انْتَقَصَ مِنَ الْفَرِيضَةِ" (۴۲) اور مطلب یہ ہے کہ فرائض میں تصور کے وقت اگر سنن و نوافل ہیں تو ان سے تلافی ہو سکتی ہے۔

حدیث مذکور میں بارہ رکعات سنن موکدہ کا ذکر ہے اور یہ مذہب حنفی کے عین موافق ہے۔ شوافع قبل الظهر دو رکعت کے ست موکدہ ہونے کے قائل ہیں۔

شوافع کا استدلال حضرت ابن عمر کی روایت سے ہے جو اس روایت کے بعد متصلاً مذکور ہے
 «صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكَعَتَيْنِ قَبْلَ الظُّهْرِ وَرَكَعَتَيْنِ بَعْدَهَا»

حنفیہ کا استدلال زیر بحث حدیث کے علاوہ حضرت عبد اللہ بن شقیق کی روایت سے ہے جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: «كَانَ يُصَلِّي فِي بَيْتِي قَبْلَ الظُّهْرِ أَرْبَعًا»

(۴۱) دیکھیے التعلیق الصبیح: ۶۳/۲-۶۵۔

(۴۲) الحدیث اخر جہ الترمذی فی سننہ: ۹۴/۱ باب ان اول ما یحاسب بہ العباد یوم القیمة الصلوة۔

اسی طرح فصل ثانی میں حضرت ام حبیبہؓ کی روایت ہے: "سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ حَافَظَ عَلَيَّ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ قَبْلَ الظُّهْرِ..." نیز فصل ثانی ہی میں حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت ہے جس میں ارشاد ہے: "أَرْبَعَ قَبْلَ الظُّهْرِ لَيْسَ فِيهِنَّ تَسْلِيمٌ تَفْتَحُ لَهُنَّ أَبْوَابُ السَّمَاءِ"۔ اس کے علاوہ بھی بہت سی روایات چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر صریح ہیں۔

حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی سنن موکدہ چار رکعتیں گھر میں پڑھتے تھے جن کو حضرت عائشہؓ نے بیان کیا ہے اور مسجد میں تشریف لانے کے بعد دو رکعتیں تحیۃ المسجد کی پڑھتے تھے، حضرت ابن عمرؓ نے یہ خیال کیا کہ یہ ظہر کی سنتیں ہیں (۴۳)۔

حافظ ابن جریر طبریؒ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں باتیں ثابت ہیں، چار رکعتیں بھی اور دو رکعتیں بھی، لہذا دونوں طریقے درست ہیں البتہ چار رکعتوں کی روایات زیادہ ہیں۔ علامہ بنوریؒ نے اسی رائے کو محقق اور راجح قرار دیا ہے (۴۴)۔

کثرت روایات کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ امام ترمذیؒ نے مستقل باب قائم کیا ہے "باب مَا جَاءَ فِي الأَرْبَعِ قَبْلَ الظُّهْرِ" اور یہ بھر حدیث ذکر کرنے کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وَالْعَمَلُ عَلَيَّ هَذَا عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ يُخْتَارُونَ أَنْ يُصَلِّيَ الرَّجُلُ قَبْلَ الظُّهْرِ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ"۔

نیز حضرت عائشہؓ کی روایت میں یہ مذکور ہے کہ ظہر کی سنن قبلیہ چار رکعتیں اگر نماز سے پہلے چھوٹ جاتی تو بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کو پڑھتے تھے "كَانَ إِذَا لَمْ يُصَلِّ أَرْبَعَ قَبْلَ الظُّهْرِ صَلَاةً بَعْدَهَا"۔ ان سنن کی ادائیگی کے بارے میں امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ ان کی ادائیگی ظہر کے بعد والی "رکعتین" سے پہلے ہوگی اور امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ان چار رکعتوں کی ادائیگی "رکعتین" کے بعد ہوگی، یہی قول مفتیؒ ہے اور اسی کی تائید حضرت عائشہؓ کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا فَاتَتْهُ الأَرْبَعُ قَبْلَ الظُّهْرِ صَلَاةً بَعْدَ الرُّكَعَتَيْنِ بَعْدَ الظُّهْرِ" اس میں تصریح ہے کہ ظہر کے بعد والی "رکعتین" کے بعد سنتیں ادا کی جائیں گی (۴۵)۔

(۴۳) دیکھیے لمعات التقيح: ۳۱/۳۔

(۴۴) المعارف للبنوری: ۵/۳۰۵۔ باب ما جاء في الاربع قبل الظهر۔

(۴۵) دیکھیے معارف السنن: ۱۰۶/۱۰۶۔ باب اخر بعد باب في الركعتين بعد الظهر۔

﴿ وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مِغْزَلٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى صَلَاةً قَبْلَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ رَكَعَتَيْنِ قَالَ فِي الثَّلَاثَةِ: "لِمَنْ شَاءَ" كَرَاهِيَةً إِلَى بَتَّخِذَهَا النَّاسُ مَسْنَةً " (۳۶)

حضرت عبداللہ بن مغزل رضی اللہ عنہ روایت نقل کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مغرب کی نماز سے پہلے دو رکعتیں نماز پڑھو (آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ الفاظ دو مرتبہ فرمائے) اس خوف کی وجہ سے کہ کہیں لوگ اس طریقے کو سنت قرار نہ دیں تیسری مرتبہ فرمایا کہ جو چاہے پڑھ لیا کرے۔

رکعتین قبل المغرب

مغرب سے پہلے "رکعتین" کے بارے میں حضرات ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک رکعتین قبل المغرب مکروہ ہیں۔

امام احمد صرف جواز کے قائل ہیں اور امام شافعی کا قول امام نووی نے شرح مذہب میں استحباب کا نقل کیا ہے، جبکہ شرح مسلم میں عدم استحباب کو قول مشہور قرار دیا ہے، گویا کہ ان کا مذہب بھی صرف جواز کا ہے جیسا کہ ابن قدامہ نے المغنی میں نقل کیا ہے (۴۷)۔

علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا مسلک جمہور سلف کا مسلک ہے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر اور علامہ نووی نے بھی یہ تسلیم کیا ہے چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں: لم يَسْتَحِبَّهِمَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ وَعَلِيٌّ وَآخَرُونَ مِنَ الصَّحَابَةِ وَمَالِكٌ وَأَكْثَرُ الْفُقَهَاءِ (۴۸)۔ شوافع اور حنابلہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن مغزل کی روایت سے ہے۔

اسی طرح حضرت انس کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے "قَامَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَدَرُونَ السَّوَارِي فَيُرْكَعُونَ رَكَعَتَيْنِ حَتَّىٰ أَنْ الرَّجُلَ الْغَرِيبَ لِيَدْخُلَ الْمَسْجِدَ فَيَحْسَبُ أَنَّ الصَّلَاةَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنْ كَثْرَةِ مَنْ يَصَلِّيهِمَا"۔

حنفیه کا استدلال ایک تو حضرت ابن عمر کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے "مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَعْلَىٰ

(۳۶) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۱۵۶ باب الصلوة قبل المغرب، وكذا في: ۲/۱۰۹۵ كتاب الاعتصام باب نهى صلى الله عليه وسلم عن التحريم الا ما يعرف لاحد ولكن "صلوات قبل المغرب ركعتين" ليس مكررا كما في المشكاة و آخره مسلم في صحیحہ: ۱/۵۴۲ باب بين كل اذنين صلاة، كتاب صلاة المسافرین، قال في حاشية جامع الاصول وليس الحديث عند مسلم بهذا اللفظ وان عزاء بعضهم اليه كالشريزي في المشكاة وغيره، ورواية مسلم ليس فيها ذكر صلاة المغرب بل عامة تشمل صلاة المغرب وغيرها. انظر حاشية جامع الاصول: ۲۲/۱ (۴۷) ولفظه معارف السن: ۲/۱۴۰ باب في الصلوة قبل المغرب۔ (۴۸) شرح النووي: ۱/۲۸۶ باب استحباب الركعتين قبل صلاة المغرب۔

عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِصَلِيهِمَا“ - (۴۸)

ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ ”رکعتین قبل المغرب“ بدعت ہیں نہ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پڑھا ہے نہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے، اسی طرح اکثر صحابہؓ و تابعین کا عمل یہی رہا ہے اور مساجد ثلاثہ، حرمین شریفین اور مسجد اقصیٰ میں بھی یہی عمل تھا۔ (۴۹)

اسی طرح بیہقی کی روایت میں تصریح ہے ”قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ عِنْدَ كُلِّ أَذَانَيْنِ رَكَعَتَيْنِ مَا خَلَا صَلَاةَ الْمَغْرِبِ“ - (۵۰)

”نماز اور اذان کو تغلیباً اذانین سے تعبیر کیا گیا ہے“ یعنی ہر اذان اور نماز کے درمیان رکعتین ثابت ہیں سوائے مغرب کے۔

”مَا خَلَا صَلَاةَ الْمَغْرِبِ“ اس استثناء کے بغیر یہ شواہع اور حناہلہ کی دلیل ہے اور چونکہ اس روایت میں استثناء موجود ہے تو یہ حنفیہ کی دلیل بھی ہے اور حنفیہ کی طرف سے جواب بھی ہے۔

خلاصہ یہ کہ ان روایات سے استحباب اور سنیت کی نفی تو ہو سکتی ہے لیکن عدم جواز پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ان روایات میں پڑھنے کی نفی ہے ممانعت اور نہی نہیں ہے، جبکہ جواز اور اباحت پر بھی متعدد دلائل موجود ہیں۔

چنانچہ علامہ بنوری فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مفضلؓ کی حدیث ”صَلُّوا قَبْلَ الْمَغْرِبِ“، ندب و استحباب کے لیے نہیں بلکہ اباحت اور اس نہی کو ختم کرنے کے لیے ہے جس میں عصر کے بعد غروب شمس تک نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے اور جو امر نہی کے بعد آجائے وہ اباحت اور اس نہی کی انتہاء پر وال ہوتا ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے ”وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا“ اور اس پر قرینہ یہ بھی ہے کہ روایت کے آخر میں فرماتے ہیں ”لِمَنْ شَاءَ كَرَاهِيَةً أَنْ يَتَّخِذَهَا النَّاسُ مَسْتَةً“۔

گویا کہ حضرت شارع کو ان رکعتوں کا ترک کرنا پسند ہے لہذا اباحت مرحوج اور ترک راجح و مرغوب ہوگا جس پر متعدد آثار بھی دال ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ترغیب و استحباب کے لیے یہ نہیں فرمایا ورنہ تو حضرات صحابہؓ اس پر عمل کرتے جبکہ حضرت ابوسعیدؓ فرماتے ہیں ”لَمْ أُدْرِكْ أَحَدًا مِنَ الصَّحَابَةِ يُصَلِّيهِمَا غَيْرَ سَعْدِ بْنِ مَالِكٍ“ - (۵۱)

(۴۸) دیکھیے کمل تفصیل کے لیے فتح القدیر: ۳۸۸/۶ باب فی التوافل۔

(۴۹) دیکھیے التعلیق: ۶۴/۲۔

(۵۰) الحدیث آخر جہ البیہقی فی سننہ: ۳۴۲/۲ کتاب الصلوة باب من جعل قبل صلاۃ المغرب رکعتین۔

(۵۱) دیکھیے المعارف: ۱۳۵/۲ - ۱۳۶ باب ما جاء فی الصلوة قبل المغرب۔

اور پھر ترک اس لیے افضل ہے کہ احادیث میں تعجیل مغرب کی تاکید بڑی اہمیت کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور ”رکعتین“ کا پڑھنا تعجیل کے منافی ہے، جیسا کہ ملا علی قاری ”فصل ثالث میں حضرت انسؓ کی روایت کے تحت فرماتے ہیں کہ یہ بات بالاجماع ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مغرب کی نماز کے لیے جلدی فرماتے تھے اور ظاہر ہے کہ ”رکعتین“ پڑھنے سے مغرب میں تاخیر ہوتی ہے بلکہ بعض حضرات کے نزدیک تو وقت بھی نکل جاتا ہے۔ البتہ حضرت انسؓ نے جو واقعہ بیان کیا ہے یہ ایک نادر واقعہ ہے ہمیشہ اس طرح نہیں ہوتا تھا بلکہ حضرات صحابہؓ نے یہ خیال کیا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی عذر کی وجہ سے تاخیر کر رہے ہیں اس لیے انہوں نے رکعتین پڑھنا شروع کیا (۵۲)۔

اسی طرح اکثر صحابہ کرامؓ یہ ”رکعتین“ نہیں پڑھتے تھے اور احادیث کا صحیح مفہوم تعامل صحابہؓ سے ثابت ہوتا ہے اس لیے ان کا ترک ہی بہتر معلوم ہوتا ہے البتہ اگر کوئی پڑھے تو وہ بھی قابل ملامت نہیں۔



﴿وعن﴾ أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان منكم مضطرباً بعد الجمعة فليصل أربعاً رواه مسلم ، وفي أخرى له قال إذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربعاً (۱)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: تم میں سے جو شخص جمعہ کے بعد نماز پڑھنے والا ہو تو اسے چاہیے کہ وہ چار رکعت پڑھے، اور صحیح مسلم ہی کی ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں ”جب تم میں سے کوئی شخص جمعہ کی نماز پڑھے تو اسے چاہیے کہ اس کے بعد چار سنتیں پڑھے۔“

سنن جمعہ

جمعہ کی سنن قبلہ اور بعدیہ، دونوں میں اختلاف ہے۔

(۵۲) رکھیے مرقاة المفاتیح: ۱۱۶/۳۔

(۱) الحدیث آخر جمہ مسلم فی صحیحہ: ۱/۲۸۸ کتاب الجمعة، فصل فی استحباب اربع رکعات او الرکعتین بعد الجمعة۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فرائض کے ساتھ سنن رذائب کے لیے کوئی تحدید نہیں، خواہ قبل الفرائض ہوں یا بعد الفرائض، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تحدید ہے، جیسا کہ مسئلہ پہلے تفصیل سے گذر چکا ہے۔

سنن قبلیہ

جمعہ کی سنن قبلیہ، حنفیہ کے نزدیک چار، شافعیہ کے نزدیک دو اور خیابہ کے نزدیک بھی چار رکعتیں ہیں (۲) جیسا کہ ”المغنی“ میں علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے (۳)۔

البتہ حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے جمعہ کی سنن قبلیہ کا انکار کیا ہے اور حضرات صحابہ سے جو ثابت ہے وہ مطلق نوافل ہیں، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب جمعہ کے لیے تشریف لاتے تو حضرت بلال رضی اللہ عنہ فوراً اذان جمعہ دیتے تھے اور اذان ختم ہونے کے فوراً بعد خطبہ شروع ہو جاتا اور سنتیں پڑھنے کا کوئی موقع ہی نہیں ہوتا تھا (۴)۔

حافظ ابن تیمیہ کی یہ رائے درست نہیں، جیسا کہ ”المحرراتق“ میں علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری کے فوراً بعد خطبہ شروع ہوتا ہو لیکن یہ احتمال ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں سنتیں پڑھ کر آتے ہوں اور اس احتمال کی تائید ان روایات کے عموم سے ہوتی ہے جن میں یہ وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم زوال کے بعد چار رکعتیں پڑھتے تھے، جمعہ کے دن بھی چونکہ زوال کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لاتے تھے اس لیے گھر میں سنتیں پڑھ کر آتے ہوں گے، بلکہ علامہ ابن قدامہ نے ”المغنی“ (۵) میں ابن ماجہ کی صریح حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ارشاد ہے ”كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْكَعُ قَبْلَ الْجُمُعَةِ أَرْبَعًا لَا يَفْصِلُ فِي شَيْءٍ مِنْهُنَّ“ (۶)۔

اسی طرح عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں (۷) **لَا إِنَّهُ كَانَ يُصَلِّي قَبْلَ الْجُمُعَةِ أَرْبَعًا وَبَعْدَهَا أَرْبَعًا** نیز حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے **”مَنْ كَانَ مُصَلِّيًا**

(۲) دیکھیے المعارف: ۳/۳۱۱ باب فی الصلوة قبل الجمعة وبعدها۔

(۳) دیکھیے المغنی لابن قدامة: ۲/۱۰۹ فصل ۱۳۹۰۔

(۴) دیکھیے المعارف: ۳/۳۱۲ باب فی الصلوة قبل الجمعة وبعدها۔

(۵) دیکھیے المغنی: ۲/۱۰۹ فصل ۱۳۹۰۔

(۶) الحدیث اخر جہد ابن ماجہ فی سننہ: ۱/۳۵۸ کتاب اقامة الصلوة والسنة فیہا، باب ماجاء فی الصلوة قبل الجمعة رقم الحدیث: (۱۱۲۹)۔

(۷) الاثر اخر جہد الترمذی فی سننہ: ۱/۱۱۶ باب فی الصلوة قبل الجمعة وبعدها۔

قَلْبُصَلِّي قَبْلَ الْجُمُعَةِ وَبَعْدَهَا أَرْبَعًا" - (۸)

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے جواب میں یہ کہنا کافی ہے کہ حضرات صحابہ جیسے عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم اور دیگر حضرات نے، ظہر سے پہلے چار یا زیادہ یا کم، رکعتیں استرار کے ساتھ پڑھی ہیں اور یہ ممکن ہی نہیں کہ کوئی عمل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا فعلاً، صراحۃً یا اشارۃً ثابت نہ ہو اور یہ حضرات استرار کے ساتھ اس پر عمل کریں، لہذا ان کا عمل خود اثبات کی قوی دلیل ہے (۹) اور جمعہ کا حکم مثل ظہر کے ہوگا، چونکہ وہ اسی کے قائم مقام ہے۔

سنن بعدیہ

جمعہ کی سن بعدیہ کے بارے میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک چار رکعتیں مسنون ہیں، امام شافعی اور امام احمد دو رکعتوں کو مسنون مانتے ہیں، جبکہ صاحبین کے ہاں چھ رکعتیں مسنون ہیں (۱۰) امام محمد کا قول بعض حضرات نے امام یوسف کے ساتھ نقل کیا ہے اور بعض نے امام ابو حنیفہ کے ساتھ نقل کیا ہے (۱۱)۔

امام شافعی اور امام احمد کی دلیل حضرت ابن عمر کی مرفوع روایت ہے: "أَنَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي بَعْدَ الْجُمُعَةِ رَكْعَتَيْنِ"۔

اور امام ابو حنیفہ کا استدلال زیر بحث حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے ہے، نیز عبداللہ بن مسعود کا اثر امام ترمذی نے نقل کیا ہے "أَنَّكَ كَانَ يُصَلِّي قَبْلَ الْجُمُعَةِ أَرْبَعًا وَبَعْدَهَا أَرْبَعًا"۔

امام ابو یوسف کا استدلال اس سے ہے کہ چھ رکعات پڑھنے میں دونوں حدیثوں پر عمل ہوتا ہے، کی روایت پر بھی اور چار کی روایت پر بھی، بیساکہ غلامہ کا سانی فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے چار رکعتیں ثابت ہیں اور فعل سے دو رکعتیں ثابت ہیں، لہذا چھ رکعات پڑھنے سے قول و فعل دونوں پر عمل ممکن ہے (۱۲)۔

(۸) دیکھیے معارف السنن: ۳/۳۱۲۔

(۹) دیکھیے معارف: ۳/۳۱۲ کتاب من الصلوة قبل الجمعة وبعدها۔

(۱۰) معارف: ۳/۳۱۱ کتاب من الصلوة قبل الجمعة وبعدها، والمعنى لان قدامة ۲/۱۰۹ فصل ۱۲۸۹۔

(۱۱) چنانچہ معارف السنن میں صاحبین کا قول بحوالہ عمدۃ القاری ایک ہے اور بدائع الصنائع میں صرف امام ابو یوسف کا قول ہے دیکھیے معارف السنن۔

۳/۳۱۱، البدائع: ۱/۲۸۵ فصل واما الصلوة المسنونة۔

(۱۲) البدائع الصنائع: ۱/۲۸۵ فصل واما الصلوة المسنونة۔

نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر ہے ”مَنْ كَانَ مُصَلِّيًا بَعْدَ الْجُمُعَةِ، فَلْيُصَلِّ سِتًّا“ (۱۳) امام ٹحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی یہی مختار ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی جامعیت کی وجہ سے فقہاء حنفیہ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، تاکہ تمام روایات میں تطبیق ہو جائے۔

پھر چھ رکعات پڑھنے کی دو صورتیں ہیں:

① چار رکعات پہلے پڑھ لے اور دو بعد میں۔

② اس کا عکس کہ دو پہلے ہوں اور چار بعد میں۔

امام ابو یوسف اور امام ٹحاوی نے پہلا قول اختیار کیا ہے، کیونکہ فرض نماز کے ساتھ ایسی نفل نماز متصل پڑھنا مکروہ ہے جو اس فرض جیسی ہو، لہذا یہاں اگر دو رکعت کو مقدم کریں گے تو نماز جمعہ کے مثل ہونے کی وجہ سے کراہت لازم آئیگی، اس لیے پہلے چار پڑھے پھر دو، کراہت کا قول حضرت عمر سے بھی مقول ہے (۱۴) صاحب بدائع نے حضرت علی کی طرف بھی قول منسوب کیا ہے (۱۵)۔

الفصل الثانی

﴿ وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ صَلَّى بَعْدَ الْمَغْرِبِ سِتَّ رَكَعَاتٍ لَمْ يَتَكَلَّمْ فِيهَا بَيْنَهُنَّ إِسْوَاءٌ عِلْدَانٍ لَهُ بِعِبَادَةِ اللَّهِ تِنْبِي عَشْرَةَ سَنَةٍ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ عُمَرَ بْنِ أَبِي خَتْمٍ وَسَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ يَقُولُ هُوَ مِنْكَرُ الْحَدِيثِ وَضَعْفُهُ جِدًّا (۱۶)۔

حضرت ابو ہریرہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ جو شخص مغرب کی نماز پڑھ کر چھ رکعت اس طرح پڑھے کہ ان کے درمیان کوئی فحش گفتگو نہ کرے تو ان رکعتوں کا ثواب اس کے لیے بارہ

(۱۳) الاثر ۱۰۰ - الامام الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۱/۲۳۳ باب التطوع بعد الجمعة کیف ہو۔۔۔

(۱۴) بلشبیہ شرح معانی الآثار: ۱/۲۳۳ باب التطوع بعد الجمعة کیف ہو۔

(۱۵) بدائع الصنائع: ۱/۲۸۵ فصل واما الصلاة المسنونة۔

(۱۶) الحدیث اخر جہ الترمذی فی جامعہ: ۲/۲۹۹۔ ابواب الصلاة، باب فی فصل التطوع وست رکعات بعد المغرب رقم الحدیث ۳۳۵۔

سال کی عبادت کے ثواب کے برابر ہو جائے گا۔

صَلَاةُ الْأَوَائِينَ

مغرب کی نماز کے بعد چھ رکعات نماز نفل پڑھی جاتی ہیں ، جسے لوگوں کی اصطلاح میں ”صَلَاةُ الْأَوَائِينَ“ کہتے ہیں۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے یہ ہے کہ احادیث میں ”صَلَاةُ الضُّحَى“ نماز چاشت کو ”صَلَاةُ الْأَوَائِينَ“ کہا گیا ہے ، جیسا کہ ارشاد ہے (۱۷) ”صَلَاةُ الْأَوَائِينَ إِذَا رَمَضْتَ الْفِصَالَ مِنَ الضُّحَى“ (۱۸) یعنی ”صَلَاةُ الْأَوَائِينَ“ اس وقت ہوتی ہے جبکہ اونٹ کے بچے چاشت کے وقت گرمی محسوس کریں۔ حضرات مفسرین فرماتے ہیں کہ نماز چاشت کو اوایین کہنا اس آیت سے ماخوذ ہے ”إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحُنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ“ (۱۹) اس میں اشراق کے وقت تسبیح کا ذکر ہے اس کے بعد ارشاد ہے ”وَالتَّيْرُ مَحْسُورَةٌ كُلُّ لَهَا أَوَّابٌ“ (۲۰)۔

اسی طرح علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”الْأَوَائِينَ هُمُ الَّذِينَ يُصَلُّونَ صَلَاةَ الضُّحَى“ (۲۱)

البتہ ”شرح التقیح“ میں مرسل روایت میں مغرب کی نوافل کو ”صَلَاةُ الْأَوَائِينَ“ کہا گیا ہے چنانچہ ”باب ماجاء فی الصلاة بین العشاءین“ میں مرسل روایت ہے ”إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّهَا صَلَاةُ الْأَوَائِينَ“ (۲۲)۔

البتہ دونوں کو ”صَلَاةُ الْأَوَائِينَ“ کہنے میں کوئی حرج نہیں (۲۳)۔

اس سلسلے کی روایات کثرت کے باوجود ضعف سے خالی نہیں ، البتہ روایات کثیرہ سے ایک دوسری کو قوت ملتی ہے ، خاص کر فضائل کے باب میں احادیث ضعیفہ پر بھی عمل کرنا بالاجماع جائز ہے۔ زیر بحث حدیث کو علامہ ابن خزیمہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ”صحیح“ میں نقل کیا ہے ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک صحیح ہے۔

(۱۷) دیکھیے معارف السنن: ۱۱۳/۳ باب فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب۔

(۱۸) الحدیث اخر جہا من اسی شیبہ فی مصنفہ: ۲/۶۰۶ کتاب الصلاۃ، من کان یصلیہا۔

(۱۹) سورۃ ص: آیت ۱۸۔

(۲۰) سورۃ ص: ۱۹۔

(۲۱) دیکھیے الجامع لاحکام القرآن: ۱۰/۲۳۷۔

(۲۲) دیکھیے تفصیل کے لیے معارف السنن: ۱۱۳/۳۔

(۲۳) دیکھیے معارف السنن: ۱۱۳/۳۔

علامہ عراقی رحمۃ اللہ علیہ نے متعدد حضرات صحابہ کرام، حضرات تابعین اور ائمہ فقہ کا عمل یہی نقل کیا ہے۔

علامہ بنوری فرماتے ہیں کہ ان اکابرین اور صلحاء امت کے عمل سے روایات کی صحت معلوم ہوتی ہے اگرچہ سنداً ضعیف ہوں اور پھر ”قرون مشہود لہا بالخیر“ کا تعامل خود مستقل دلائل میں سے ہے (۲۳)۔

ست رکعات

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے مفہوم سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سنن رواتب کی دو رکعتیں بھی اسی میں داخل ہیں (۲۵)، لہذا سنن مؤکدہ ایک ہی سلام سے ادا کریش گے اور باقی میں اختیار ہوگا ایک سلام سے پڑھیں یا دو سے (۲۶)۔ البتہ احوط یہ ہے کہ چھ رکعات سنن مؤکدہ کے علاوہ پڑھیں۔

علامہ طیبی نے ایک اشکال ذکر کیا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عبادت قلیلہ عبادت کثیرہ کے برابر ہے، جبکہ اس سے اعمال صالحہ کی زیادتی کو ضائع کرنا ہے، کیونکہ پھر تو قلیل عبادت ہی پر اتنا ہوگا؟

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ اگر عبادت کی نوع مختلف ہو تو پھر کوئی اشکال نہیں، کیونکہ ہر نوع کا الگ ثواب شمار ہوتا ہے اور اگر نوع متحد ہے تو پھر ممکن ہے کہ عبادت قلیلہ خاص وقت اور خاص حال کی مقابرت کی وجہ سے اپنی ہم جنس عبادت پر ثواب میں زیادہ ہو جائے۔

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ احتمال بھی ہے کہ قلیل عبادت کا اجر تضعیفی مراد ہو اور کثیر عبادت کا اجر اصلی، گویا کہ ترغیباً یہ فرمایا گیا ہے (۲۷)۔

محدث عبدالحق دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”إِلْحَاقُ النَّاقِصِ بِالْكَامِلِ“ کے قبیل سے ہے اور یہ تشویقاً و ترغیباً فرمایا گیا ہے، رہا تعین مدد کا مسئلہ تو اس کا ادراک عقل سے نہیں ہوتا بلکہ علم شارع کے حوالے ہے (۲۸)۔

(۲۳) دیکھئے معارف السنن: ۱۱۳/۳ باب ماجاء فی فضل التطوع ست رکعات۔

(۲۵) دیکھئے شرح الطیبی: ۸۸/۳۔

(۲۶) إمر فاة المفاتیح: ۱۱۳/۳۔

(۲۷) دیکھئے شرح الطیبی: ۸۸/۳۔

(۲۸) دیکھئے لمعات التقیح: ۳۰/۳۔

الفصل الثالث

﴿ وعن كعب بن عجرة قال إن النبي صلى الله عليه وسلم أتى مسجد بني عبد الأشهل فصلى فيه المغرب فلما قضاوا صلاتهم رأواهم يسبحون بعدها فقال هذه صلاة البيوت رواه أبو داود وفي رواية الترمذي والنسائي قام ناس يتدفقون فقال النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بهذه الصلاة في البيوت (۲۹) ﴾

حضرت کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انصار کے ایک قبیلہ بنی عبد الاشهل کی مسجد میں تشریف لائے اور وہاں مغرب کی نماز پڑھی، جب لوگ نماز پڑھ چکے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ وہ فرض کے بعد نفل (یعنی مغرب کی سنتیں بھی وہیں) پڑھ رہے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”یہ نماز گھر میں پڑھنے کی ہے“، یہ الفاظ ابو داؤد کے ہیں اور نسائی کی روایت میں ارشاد ہے: کہ جب لوگ نفل پڑھنے کے لیے کھڑے ہو گئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! تم پر لازم ہے کہ یہ نماز گھروں میں پڑھو۔

گھر میں سنتوں کے پڑھنے کا حکم

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ فرانس کے علاوہ نفل نماز خواہ سنن موکدہ ہوں یا غیر موکدہ گھر میں

پڑھنا افضل ہے۔

چنانچہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد اور جمہور فقہاء کا مسلک یہی ہے کہ نفل نماز مطلقاً گھر میں پڑھنا افضل

ہے خواہ سنن رواتب ہوں یا غیر رواتب لیلیہ ہوں یا نہاریہ۔

البتہ امام مالک اور امام ثوری کے نزدیک سنن رواتب نہاریہ مسجد میں اور لیلیہ گھر میں پڑھنا افضل ہے

(۲۹) الحدیث اخر حہ ابو داؤد فی سننہ: ۱/۱۸۴ کتاب الصلوة، باب رکعتی المغرب ابن تصلیان والنسائی فی سننہ: ۱/۲۳۶ کتاب قیام اللیل

امام احمد کا بھی ایک قول ظہر کے بعد والی ”رکعتین“ کے بارے میں یہی ہے کہ مسجد میں پڑھنا افضل ہے (۲۰)۔

مسئلہ حنفی کے بارے میں صاحب ہدایہ فرماتے ہیں ”وَالْأَفْضَلُ فِي عَامَةِ السَّنَةِ وَالنَّوَائِلِ الْمَنْزِلُ وَهُوَ الْحَرَوِيُّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ (۳۱) اور صاحب فتح اقتدر فرماتے ہیں ”فتیہ ابو جعفر نے اسی پر فتویٰ دیا ہے البتہ اگر تلمذ آکر مشغول ہو جائے گا اندیشہ ہو تو مسجد ہی میں پڑھے (۳۲) ، گھر میں پڑھنے کا فائدہ احیاء میں اضافہ ہے اور ریاء سے بھی بچنا ہے ، جیسا کہ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں ”كَانَ أَبْعَدَ مِنَ الرِّيَاءِ وَاجْمَعَ لِلْخُشُوعِ وَالْإِخْلَاصِ“ (۳۳)

نیز اس سے گھروں میں رحمت خداوندی اور برکت کا نزول ہوتا ہے (۳۴)۔
البتہ حضرات علماء نے نو قسم کی نوافل کا استثناء کیا ہے اور یہ تصریح کی ہے کہ ان کا مسجد ہی میں پڑھنا افضل ہے ، جن کو علامہ شامی نے ان آیات میں جمع کیا ہے۔

نَوَا فِلْنَا فِي الْبَيْتِ فَاقَتْ عَلَيَّ الَّتِي
تَقُومُ لَهَا فِي مَسْجِدٍ غَيْرِ تِسْعَةَ
صَلَاةٍ تَرَاوِجُ كَسُوفٍ نَحْبَهُ
وَسَنَةِ إِحْرَامٍ طَوَافٍ يَكْتَبُهُ
وَنَفْلٍ اِبْتِكَافٍ أَوْ قُدُومٍ مَسَافِرٍ
وَخَائِفٍ قَوْتٍ ثُمَّ سَنَةِ جَمْعَةٍ (۳)

هَذِهِ صَلَاةُ الْبَيْتِ

اس اشارہ میں یہ احتمال بھی ہے کہ مطلق نفل کی طرف اشارہ ہو اور مطلب یہ ہو کہ نفل نماز گھر میں پڑھنا چاہیے ، لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ اشارہ مغرب کی سنتوں کی طرف ہے ، چنانچہ مغرب کی سنتوں میں زیادہ

(۲۰) تفصیل مذاہب کے لیے دیکھیے معارف السنن: ۱۱۱/۴ باب ماجاء انه يصلحها في البيت۔

(۲۱) دیکھیے الهداية: ۱۵۲/۱ باب ادراك الفريضة۔

(۲۲) دیکھیے فتح القدير: ۳۱۶/۱ باب ادراك الفريضة۔

(۲۳) دیکھیے البحر الرائق: ۵۰/۱ باب الوتر والنوافل۔

(۲۴) دیکھیے المرقاة: ۱۱۸/۳۔ (۳) انظر الدر المختار: ۵۰۳/۱ مطلب في الكلام على حديث النهي عن الفتر۔

تاکید ہے، بلکہ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی آدمی مغرب کی ستیوں مسجد میں پڑھے گا، تو اس کی نماز سحت کے مطابق نہیں ہوگی۔

اور امام مروزی رحمۃ اللہ علیہما و ابو ثور شافعی رحمۃ اللہ علیہما نے یہاں تک کہا ہے کہ جو آدمی مغرب کی ستیوں مسجد میں پڑھے گا وہ گنہگار ہوگا، کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گھر میں پڑھنے کا حکم فرمایا ہے اور ”لمر“ میں اصل وجوب ہے جس کا تارک عاصی اور گنہگار ہوتا ہے۔

البتہ جمہور کے نزدیک یہ امر استحباب کے لیے ہے، وجوب کے لیے نہیں، لہذا گھر میں پڑھنا اولیٰ اور افضل ضرور ہے لیکن واجب نہیں (۳۵)۔

باب صلاة الليل

الفصل الأول

﴿ عن عائشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي فيما بين أن يفرغ من صلاة العشاء إلى الفجر إحدى عشرة ركعة يسلم من كل ركعتين ويوتر بواحدة فيسجد السجدة من ذلك، قدر ما يقرأ أحدكم خمسين آية قبل أن يرفع رأسه فإذا سكت المؤذن من صلاة الفجر وتبين له الفجر قام فركع ركعتين خفيفتين ثم اضطجع على شق الأيمن حتى يأتيه المؤذن للإقامة فيخرج متفقاً عليه (۳۶)۔ ﴾

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم نماز عشاء سے فارغ

(۳۵) ویکبہ اللعمات: ۳۱/۳-۳۲۔

(۳۶) الحدیث متفق علیہ اخرجه البخاری فی صحیحہ: ۱۵۱/۱ کتاب التہجد، باب طول السجود فی قیام اللیل، و مسلم فی صحیحہ: ۱۲۵۲/۱ کتاب صلاة المسافرين، باب صلاة اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل، واللفظ لمسلم بتفیر بئر۔

ہو کر نماز فجر تک (اکثر) گیارہ رکعت نماز پڑھا کرتے تھے اور ہر دو رکعت پر سلام پھیرتے تھے اور پھر آخر میں ایک رکعت کے ساتھ وتر پڑھتے تھے اور اس رکعت میں اتنا طویل سجدہ کرتے جتنی دیر میں تم میں سے کوئی شخص اپنے سر اٹھانے سے پہلے پچاس آیتیں پڑھ لے، پھر جب مؤذن فجر کی اذان دے کر خاموش ہو جاتا تو صرف مؤذن کی اذان پر اکتفا نہیں فرماتے تھے کیونکہ ممکن ہے غلطی سے صبح صادق سے پہلے اذان دی ہو اور اس لیے جب آپ کے لیے فجر خوب واضح ہو جاتی تو کھڑے ہوتے اور ”رکعتین“ ہلکی پڑھتے اور پھر اپنی داہنی کروٹ پر لیٹ جاتے، یہاں تک کہ مؤذن اقامت نماز کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے لیے تشریف لے جاتے۔

عشاء اور فجر کے درمیان کا وقت

عشاء اور فجر کے درمیان کوئی نماز فرض نہیں کی گئی ہے، اگر عشاء اول وقت ہی میں پڑھ لی جائے یا کچھ دیر کر کے بھی پڑھی جائے تو فجر تک بہت بڑا وقت خالی رہ جاتا ہے، حالانکہ یہ وقت اس لحاظ سے نہایت قیمتی ہوتا ہے کہ فضا میں جیسا سکوت رات کے سناٹے میں ہوتا ہے ایسا دوسرے کسی وقت میں نہیں ہوتا اور اگر عشاء کے بعد آدمی کچھ دیر کے لیے سو جائے اور آدھی رات گزرنے کے بعد کسی وقت اٹھ جائے جو تہجد کا اصلی وقت ہے تو پھر اس وقت جیسی یکسوئی اور دلجمعی کے ساتھ نماز نصیب ہوتی ہے وہ دوسرے وقت نصیب نہیں ہوتی۔

احادیث صحیحہ سے معلوم ہوتا ہے کہ رات کے آخری حصے میں اللہ تعالیٰ اپنے پورے لطف و کرم اور اپنی خاص شان رحمت کے ساتھ اپنے بندوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور یہ وقت چونکہ انتہائی سکون اور اطمینان کا ہوتا ہے اور اس میں ریاء و سمعہ جیسی مملک بیماریوں کا خیال بھی مستبعد ہوتا ہے، اس لیے اجابت دعاء اور نوافل کے لیے یہ وقت بہت ہی موزوں اور بہتر ہے۔

علاوہ ازیں اس وقت بستر چھوڑ کر نماز پڑھنا نفس کی ریاضت اور تربیت کا بھی خاص وسیلہ ہے چنانچہ ارشاد ربانی ہے ”إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِيلاً“ (۳۷) رات میں نماز کے لیے کھڑا ہونا نفس کو بہت زیادہ دبانے والا عمل ہے اور اس وقت جو زبان سے لگتا ہے ”دعاء یا قراءت میں“ وہ بالکل ٹھیک اور دل کے مطابق ہوتا ہے یعنی دل سے لگتا ہے (۳۸)۔

(۳۷) سورة المزمل: ۶۔

(۳۸) دیکھیے معارف الحدیث: ۳/۲۳۶۔ قیام اللیل یا تہجد اس کی فضیلت اور اہمیت۔

اسی طرح قرآن کریم کی آیت ”إِنَّا سَنُلْقِيْكَ عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيْلًا“ (۳۹) میں بھی اس طرف اشارہ پایا جاتا ہے کہ نماز تہجد کا حکم اس لیے دیا گیا کہ انسان مشقت اٹھانے کا خوگر بنے، یہ رات میں نیند کے غلبہ اور نفس کی راحت کے خلاف ایک جماد ہے اس کے ذریعہ ثقیل اور بوجھل احکام کی برداشت آسان ہو جائے گی، جو قرآن میں نازل ہونے والے ہیں۔

یہ حکمت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات قدسی کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ قول ثقیل یعنی قرآن مجید کے نزول کا تعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی ذات سے ہے، اس آیت کے بعد والی آیت میں جو حکمت بیان ہوئی ہے وہ ساری امت کے لیے عام ہے کہ رات کی نماز میں دو وصف ہیں: اول قلب و زبان میں موافقت دوسرے تلاوت قرآن میں بوجہ سکون کے آسانی (۴۰)۔

تہجد کا وقت

نماز تہجد کے وقت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ سونے کے بعد رات کی نماز کے لیے اٹھنا ناشتہ اللیل ہے، ابن کیسان نے فرمایا کہ آخر رات کے قیام کو ناشتہ اللیل کہا جاتا ہے، ابن زید نے فرمایا کہ رات کے جس حصے میں بھی کوئی نماز پڑھی جائے وہ ناشتہ اللیل میں داخل ہے اور حضرت حسن بصری نے فرمایا کہ عشاء کی نماز کے بعد ہر نماز ناشتہ اللیل میں داخل ہے، ابن ابی ملکیہ نے فرمایا میں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور ابن زبیر رضی اللہ عنہ سے ناشتہ اللیل کے معنی پوچھے تو انہوں نے فرمایا ”اللیل کلہا ناشتہ“ یعنی رات کے ہر حصے کی نماز ناشتہ اللیل میں داخل ہے۔

ان مجموعہ اقوال میں کوئی تضاد نہیں، درحقیقت قیام اللیل اور ناشتہ اللیل کا مفہوم عام ہے، رات کے کسی بھی حصے میں جو نماز پڑھی جائے اس پر ان دونوں لفظوں کا اطلاق ہو سکتا ہے خصوصاً جو نماز عشاء کے بعد ہو۔ لیکن جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور جمہور صحابہ و تابعین اور صلحائے امت کا ہمیشہ یہ عمل رہا ہے کہ اس نماز کو سو کر اٹھنے کے بعد آخر شب میں ادا کرتے تھے، اس لیے وہ افضل و اعلیٰ اور موجب برکات زیادہ ہے اور نفس ست قیام اللیل اور ناشتہ اللیل کی عشاء کی نماز کے بعد ہر نماز نفل سے ادا ہو جاتی ہے (۴۱) جیسا کہ حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے نماز تہجد کی

(۳۹) سورۃ المزمل: ۵۔

(۴۰) دیکھیے معارف القرآن: ۵۹۲/۸۔

تعریف نفل کیا ہے ”قَالَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ: ”هُوَ مَا كَانَ بَعْدَ الْعِشَاءِ وَيُحْمَلُ عَلَى مَا كَانَ بَعْدَ النَّوْمِ“ (۳۲) -

اس کا حاصل یہ ہے کہ نماز تہجد کے اصل مضموم میں بعد النوم ہونا شرط نہیں اور الفاظ قرآن میں بھی یہ شرط موجود نہیں لیکن عموماً تقابل بھی رہا ہے، اس لیے اس کی افضل صورت یہی بعد النوم والی نماز ہے

نماز تہجد فرض ہے یا نفل؟

وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ

لفظ تہجد ”تہجد“ سے مشتق ہے اور یہ لفظ دو متضاد معنی کے لیے استعمال ہوتا ہے، اس کے معنی سونے کے بھی آتے ہیں اور جاگنے بیدار ہونے کے بھی، اس جگہ تہجد کے معنی یہ ہیں کہ رات کے کچھ حصہ میں قرآن کے ساتھ بیدار رہا کرو لہذا ”بہ“ کی تفسیر قرآن کی طرف راجع ہے اور قرآن کے ساتھ بیدار رہنے کا مطلب نماز ادا کرنا ہے، اسی رات کی نماز کو اصطلاح شریع میں نماز تہجد کہا جاتا ہے۔

”نَافِلَةٌ لَّكَ“ لفظ نفل اور نافلہ کے لغوی معنی زائد کے ہیں، اسی لیے اس نماز اور صدقہ، خیرات وغیرہ کو نفل کہتے ہیں جو شرعاً واجب اور ضروری نہ ہو، جس کے کرنے میں ثواب اور نہ کرنے میں نہ کوئی گناہ ہے اور نہ کسی قسم کی برائی۔

اس آیت میں نماز تہجد کے ساتھ ”نَافِلَةٌ لَّكَ“ کے الفاظ سے بظاہر یہ سمجھا جاتا ہے کہ نماز تہجد خصوصیت کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے نفل ہے، حالانکہ اس کے نفل ہونے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور پوری امت سب ہی شریک ہیں، اسی لیے بعض حضرات مفسرین نے اس جگہ نافلہ کو فریضہ کی صفت قرار دیکر معنی یہ قرار دیے ہیں کہ عام امت پر تو صرف پانچ نماز فرض ہے، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر تہجد بھی ایک زائد فرض ہے۔

اور تحقیق صحیح اس کی یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں جب سورہ منزل نازل ہوئی تو اس وقت پانچ نمازیں تو فرض ہوئی نہ تھیں، صرف تہجد کی نماز سب پر فرض تھی اسی فرض کا ذکر سورہ منزل میں ہے، ہمیشہ عمران میں پانچ نمازیں فرض زردی آئیں تو تہجد کی فرضیت عام امت سے بالاتفاق منسوخ ہو گئی، البتہ اس میں اختلاف رہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس کی فرضیت منسوخ ہوئی یا یہ خصوصی طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ فرض رہی، اس آیت میں ”نَافِلَةٌ لَّكَ“ کے یہی معنی ہیں کہ نماز تہجد آپ

(۳۲) دیکھیے تفسیر ابن کثیر: ۵۴/۳ تحت قولہ تعالیٰ ”وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ“ -

صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ ایک زائد فرض ہے، مگر تفسیر قرطبی میں ہے کہ یہ کئی وجہ سے صحیح نہیں اول یہ کہ فرض کو نفل سے تعبیر کرنے کی کوئی وجہ نہیں، اگر کہا جائے کہ مجاز ہے تو یہ ایک ایسا مجاز ہوگا جس کی کوئی حقیقت نہیں، دوسری احادیث صحیحہ میں صرف پانچ نمازوں کی تعیین کے ساتھ فرض ہونے کا ذکر ہے اور حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ شب معراج میں جو اول پچاس نمازیں فرض کی گئی تھیں پھر تحفیف کر کے پانچ کر دی گئیں تو اگرچہ عدد گھٹا دیا گیا، مگر ثواب پچاس ہی کا ملے گا اور پھر فرمایا ”لَا يَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ“ یعنی میرا قول بدلا نہیں کرتا جب پچاس کا حکم دیا تھا تو ثواب پچاس ہی کا دیا جائے گا، اگرچہ عمل میں کمی کر دی گئی۔

ان روایات کا حاصل یہی ہے کہ عام امت اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر پانچ نمازوں کے سوا کوئی اور نماز فرض نہیں ہے۔

ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ”نافلہ“ کا لفظ اس جگہ اگر فریضہ زائدہ کے معنی میں ہوتا تو اس کے بعد لفظ ”لک“ کے بجائے ”علیک“ ہونا چاہیے تھا جو وجوب پر دلالت کرتا ہے لفظ ”لک“ تو صرف جواز اور اجازت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

البتہ اس صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت کیا ہے، نفل ہونا تو سب ہی کے لیے ثابت ہے پھر ”نَافِلَةٌ لَّكَ“ فرمانے کا کیا حاصل ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ حسب تصریح احادیث، تمام امت کی نوافل اور تمام نفل عبادات ان کے گناہوں کا کفارہ ہیں اور فرض نمازوں میں جو کوتاہی کمی رہ جائے اس کی تکمیل کا کام دیتی ہیں، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گناہوں سے بھی معصوم ہیں اور نماز کے آداب میں کوتاہی سے بھی، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں نفل عبادت بالکل زائد ہی ہے جو کسی کوتاہی کے تدارک کے لیے نہیں، بلکہ محض زیادتِ تقرب کا ذریعہ ہے (۲۳)۔

سنت مؤکدہ کے لیے جو عام ضابطہ فقہاء کا ہے کہ جس کام پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عملاً مداومت فرمائی ہو اور بلا مجبوری کے نہ چھوڑا ہو وہ سنت مؤکدہ ہے، بجز اس کے کہ کسی دلیل شرعی سے یہ ثابت ہو جائے کہ یہ کام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مخصوص تھا عام امت کے لیے نہیں تھا، اس ضابطہ کا تقاضا بظاہر یہی ہے کہ نماز تہجد بھی سب کے لیے سنت مؤکدہ قرار پائے نہ کہ صرف نفل، کیونکہ اس نماز پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت، سنت مؤکدہ سے ثابت ہے اور خصوصیت کی کوئی دلیل نہیں

اس لیے عام امت کے لیے بھی اس کو سنت موکدہ ہونا چاہیے، تفسیر مظہری میں اسی کو مختار اور رائج قرار دیا ہے اور اس کے موکدہ ہونے پر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے بارے میں جو پہلے تہجد پڑھا کرتا تھا، پھر اس نے اُسے چھوڑ دیا ارشاد فرمایا کہ ”اس کے کان میں شیطان نے پیشاب کر دیا ہے“ اس طرح کی وعید اور تنبیہ صرف نفل میں نہیں ہو سکتی، اس سے معلوم ہوا کہ یہ سنت موکدہ ہے۔

اور جن حضرات نے تہجد کو صرف نفل قرار دیا ہے وہ اس مواظبت اور مداومت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت قرار دیتے ہیں اور تہجد پڑھنے والے کے ترک تہجد پر جو جرح کے الفاظ ارشاد فرمائے گئے ہیں وہ دراصل طاقاً ترک پر نہیں، بلکہ اول عادت ڈالنے کے بعد ترک کرنے پر ہیں، کیونکہ آدمی جس نفل کی عادت ڈال لے باتفاق امت اس کو چاہیے کہ اس پر مداومت کرے، اگر عادت ڈالنے کے بعد چھوڑے گا تو قابل ملامت ہوگا، کیونکہ عادت کے بعد بلاعذر ترک ایک قسم کے اعراض کی علامت ہے اور جو شروع سے عادی نہ ہو تو اس پر کوئی ملامت نہیں۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم (۴۴)۔

تہجد کی تعداد رکعات

تہجد کی نماز کی رکعتوں کی تعداد کے بارے میں مختلف روایتیں ہیں، جیسا کہ اس باب میں مذکور ہیں چنانچہ سات، نو، گیارہ اور تیرہ رکعات تک مقبول ہیں۔
البتہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عام عادت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ تھی کہ تہجد کی نماز میں آٹھ رکعات ادا فرماتے تھے۔

جس روایت میں گیارہ رکعات کا ذکر ہے، اس میں تین رکعات وتر کی ہیں اور جس میں تیرہ رکعات کا ذکر ہے، اس میں تین رکعات وتر کی اور دو سنتیں فجر کی ہیں اور تیرہ سے زیادہ ثابت نہیں، البتہ کبھی کبھی آٹھ رکعات سے کم چار یا چھ رکعات پر بھی اکتفاء کیا ہے، جیسا کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں سات اور نو کا ذکر آیا ہے، جن میں تین رکعتیں وتر کی ہیں اور سات میں چار اور نو میں چھ رکعات تہجد کی ہیں (۴۵)۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اقل تہجد دو رکعتیں ہیں اور اکثر تہجد آٹھ رکعتیں ہیں، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پانچ رکعات بھی مروی ہیں، جن میں تین رکعتیں وتر کی اور دو تہجد کی ہیں (۴۶)۔

(۴۴) دیکھیے معارف القرآن: ۵/۵۱۷-۵۱۸ سورہ بنی اسرائیل۔

(۴۵) دیکھیے اللغات: ۴/۳۷ و معارف القرآن: ۵/۵۱۸۔

(۴۶) دیکھیے خیر الفتاویٰ: ۲/۲۸۲۔

لیکن محدث عبدالحق دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس طرح کی کوئی روایت ہمیں نہیں ملی ہے۔ (۳۷)

فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنے کا حکم

فَإِذَا سَكَتَ الْمُؤَذِّنُ مِنْ صَلَاةِ الْفَجْرِ... ثُمَّ اضْطَجَعَ عَلَى شِقِّهِ الْيَمِينِ -

فجر کی سنتوں کے بعد تھوڑی دیر کے لیے لیٹ جانا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث فعلیہ سے ثابت ہے کہ فجر کی سنتیں پڑھ کر، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دائیں کروٹ پر لیٹ جاتے تھے۔

ابوداؤد میں حدیث قوی بھی ہے چنانچہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ رَكَعَتِي الْفَجْرِ فَلْيُضْطَجِعْ عَلَى يَمِينِهِ" (۳۸)

البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنے کا حکم کیا ہے؟

چنانچہ شوافع کے نزدیک فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنا سنت ہے اور ان کا استدلال انہی احادیث سے ہے

جن میں لیٹنے کا ذکر ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک شب بیداری کے مکان کو دور کرنے کے لیے تھوڑا سا لیٹ جانے تو جائز ہے اور یہ سنن عادت میں سے ہے سنن عبادت میں سے نہیں، استراحت کی غرض سے اور چستی و بشارت پیدا کرنے کے لیے لیٹ جانے، تاکہ فرض کی ادائیگی حضور قلب کے ساتھ ہو، گھر میں سنتیں پڑھ کر آرام کرنا جائز اور مستحب ہے۔

حضرات شوافع کا جواب

احادیث فعلیہ اسی پر محمول ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آرام فرمانا عبادت کی غرض سے نہیں تھا، بلکہ استراحت کی غرض سے تھا چنانچہ کبھی سنت فجر سے پہلے اور کبھی سنت فجر کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم لیٹتے تھے اور وہ بھی گھر میں، مسجد میں نہیں اور اس کے ہم قائل ہیں کہ تہجد گزار شخص اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس عادت شریفہ کی اتباع کرے، تو اس کے لیے اجر کی امید ہے، جس طرح دیگر عادات کی اتباع کا بھی یہی حکم ہے۔

اور حدیث قوی کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت ناذ ہے اور غیر محفوظ ہے، چنانچہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

”إِنْ كُنْتُمْ مِنْ فِئْتِهِمْ أُولُو الْأَرْحَامِ فَطَأْ“ (۳۹) یعنی قولی روایت غیر محفوظ اور فعلی روایت محفوظ ہے۔
 نیز اس کی سند میں ایک راوی عبدالواحد بن ، جس کی بیٹی بن قطان ، ابو داؤد طیالسی اور ابن معین وغیرہ نے تصعیف کی ہے۔

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ گھر میں اگر کوئی آدمی استراحت کے طور پر لیٹے تو کوئی مضائقہ نہیں اور اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارکہ کی اتباع کی نیت کرے تو ماجور بھی ہوگا، لیکن ست اور ضروری سمجھ کر ایٹنا یا مسجد میں لیٹنا بہر حال مکروہ ہے اور جن روایات میں کراہت کا ذکر ہے یا جن حضرات نے اس عمل کو بدعت کہا ہے اس سے بھی یہی مراد ہے کہ ایازم اور ست سمجھ کر یہ عمل اختیار کرے یا مسجد میں یہ عمل کرے۔

﴿ وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ لَقَدْ عَرَفْتُ النَّظَائِرَ الَّتِي كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ بَيْنَهُمْ فَذَكَرَ عَشْرِينَ سُورَةً مِنْ أَوَّلِ الْمَفْصَلِ عَلَى تَأْلِيفِ ابْنِ مَسْعُودٍ سُورَتَيْنِ فِي رَكْعَةٍ آخِرُهُنَّ حَمَّ الدُّخَانِ وَعَمَّ يَتَسَاءَلُونَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ ۝﴾

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جو سورتیں آپس میں ایک جیسی ہیں اور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم انہیں جمع کرتے تھے میں انہیں جانتا ہوں ، چنانچہ حضرت ابن مسعود نے بیس سورتیں جو مسلسل کے اول میں ہیں ، ان کی ترتیب کے مطابق کن کر بتائیں ، ان بیس سورتوں کے آخری دو سورتیں ، حم الدخان اور عم یتساءلون ہیں۔

”نظائر“ نظیرہ کی جمع ہے جس کے معنی مثل اور شبہ کے ہیں ، یہاں ایک جیسی سورتوں سے مراد وہ سورتیں ہیں جو طوالت و اختصار میں برابر ہوتی ہیں (۵۱)۔

تجد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کونسی سورتیں پڑھتے تھے؟
 ان بیس ایک جیسی سورتوں کی تفصیل حضرت عبداللہ بن مسعود کے مصحف کی ترتیب کے مطابق

(۳۹) دیکھیے نیل الاوطار: ۲۶/۳ باب تاکید رکعتی الفجر والضجعة بعدهما۔
 (۵۰) الحدیث متفق علیہ از جرح البخاری فی صحیحہ: ۱/۱۵۵ کتاب الاذان ، باب الجمع بین السورتین فی رکعتہ رقم الحدیث (۷۷) و سلم فی صحیحہ: ۱/۵۲ ، کتاب ملاح السافرن ، باب ترتیل القراءۃ رقم الحدیث (۷۲)۔
 (۵۱) دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۱۲۸/۳۔

امام ابو داؤد نے اس طرن نقل کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک رکعت میں دو سورتیں پڑھتے تھے چنانچہ سورہ رَحْمٰن اور نَجْم ایک رکعت میں، اِنْفِرَات اور الْحَاقَّةُ ایک رکعت میں، سورہ طور اور ذاریات ایک رکعت میں اور اِذَا وَقَعَتْ اور سورہ قلم ایک رکعت میں، اسی طرح سال سائل اور وَالنَّازِعَاتِ ایک ساتھ اور وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِيْنَ اور عبس الگ رکعت میں، نیز مَدَنُور اور مَزْمَلُ ایک رکعت میں اور هَلْ اَتَىٰ اور لَا اُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَمَةِ الگ رکعت میں، اس کے علاوہ عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ اور مرسلات ایک رکعت میں اور دخان اور اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ الگ رکعت میں پڑھتے تھے، امام ابو داؤد فرماتے ہیں ”هَذَا تَأْلِيفُ ابْنِ مَسْعُودٍ“ (۵۲)

قرآنی سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے یا اجماعی

اس بات میں اختلاف ہے کہ سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے، یا حضرات صحابہ کے اجماع سے متعین ہوئی ہے یا بعض میں توقیفی ہے اور بعض میں اجماعی؟ چنانچہ اس بات پر اجماع ہے کہ قرآن کریم موجودہ ترتیب کے مطابق نازل نہیں ہوا ہے، لیکن اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ قرآن حکیم اسی ترتیب کے مطابق پڑھا جاوے جو اب مروج ہے، کسی دوسری ترتیب کے مطابق نہ پڑھا جانے اور آیات قرآنی کی ترتیب بالاتفاق توقیفی ہے جبکہ سورتوں کی ترتیب کے بارے میں قاضی ابوبکر بن الانباری، علامہ طبری، علامہ زرکشی اور علامہ کرمانی کی رائے یہ ہے کہ یہ ترتیب بھی توقیفی ہے، چنانچہ علامہ طبری فرماتے ہیں کہ قرآن کریم لوح محفوظ سے آسمان دنیا تک جملہ واحدہ کی شکل میں نازل ہوا، پھر آسمان دنیا سے حسب مصالح مختلف حصوں میں تھوڑا تھوڑا نازل ہوا اور مصاحف کے اندر اسی ترتیب اور نظم کو برقرار رکھا گیا جو کہ لوح محفوظ کے اندر ہے، مگر جمہور محققین کی رائے یہ ہے کہ سورتوں کی ترتیب حضرات صحابہ کرام کے اتفاق اور اجتہاد سے قائم ہوئی ہے اور اس پر دلیل ترتیب کے لحاظ سے سلف کے مصاحف کا اختلاف ہے چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مصحف کی ابتداء نزول وحی کی ترتیب سے ہوئی ہے اور باقی سورتیں بھی اسی ترتیب کے ساتھ جمع کی گئیں ہیں یعنی پہلے اقرا پھر مدثر علیٰ ہذا القیاس اسی طرن حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے مصحف کی ترتیب بھی موجودہ مصاحف کی ترتیب سے جداگانہ تھی لہذا اگر ترتیب سور توقیفی ہوئی تو ان مصاحف کی ترتیب میں تفاوت کا امکان باقی نہ رہتا۔ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اکثر سورتوں کی ترتیب توقیفی البتہ بعض سورتوں کی ترتیب حضرات صحابہ کے اجتہاد سے ثابت ہے (*)، البتہ بچوں کو تعلیم دینے کی بنیاد پر ضرورت کی وجہ سے آخر کی طرف سے پڑھا دینا بھی جائز ہے

(۵۲) دیکھیے سنن ابی داؤد: ۵۶/۲ باب تحزیب القرآن رقم الحدیث ۱۳۹۶۔

(*) دیکھیے پوری تفصیل کے لیے البرہان فی علوم القرآن: ۱/۲۵۶ تا ۲۶۰۔

اور اگر نماز میں خلاف ترتیب پڑھا جائے گا تو یہ خلاف اولیٰ ہوگا بلکہ امام احمد کے نزدیک مکروہ ہے اور اگر پہلی رکعت میں سورہ الناس پڑھ لے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دوسری رکعت میں بھی سورہ الناس پڑھے گا، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دوسری رکعت میں سورہ بقرہ شروع سے ”مُفْلِحُونَ“ تک پڑھے گا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ظاہر الروایۃ یہی مقول ہے کیونکہ ”افادہ“ اولیٰ ہوتا ہے ”اعادۃ“

سے (۵۳)۔

الفصل الثانی

﴿ وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ قَامَ بِعَشْرِ آيَاتٍ لَمْ يَكُتَبْ مِنَ الْغَافِلِينَ وَمَنْ قَامَ بِمِائَةِ آيَةٍ كُتِبَ مِنَ الْقَائِمِينَ وَمَنْ قَامَ بِأَلْفِ آيَةٍ كُتِبَ مِنَ الْمُقْنَطِرِينَ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۵۴) ﴾

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو شخص دس آیتوں کے پڑھنے کا اہتمام کرے وہ غافلین میں شمار نہیں کیا جاتا اور جو شخص سو آیتوں کے پڑھنے کا اہتمام کرے اس کا نام فرمانبرداروں میں لکھا جاتا ہے اور جو شخص ہزار آیتوں کا اہتمام کرے اس کا نام بہت زیادہ ثواب پانے والوں میں لکھا جاتا ہے۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان آیات کے پڑھنے سے مذکورہ فضیلت اور سعادت اس وقت حاصل ہو سکتی ہے، جبکہ آدمی نماز میں یہ آیات پڑھے۔

اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ قیام سے مراد نماز نہیں بلکہ مطلق ہے، خواہ نماز میں پڑھے یا نماز کے بغیر (۵۵)۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن کریم پڑھنا ہر وقت فضیلت اور سعادت والا عمل ہے اور سب سے افضل ترین مرتبہ یہ ہے کہ نماز میں قرآن کریم کی قراءت کرے خاص کر رات کی

(۵۳) دیکھیے المرقاة: ۱۲۸/۳۔

(۵۴) الحدیث اخرجه ابو داود في سننه: ۵۴/۲ کتاب الصلاة باب تخريب القرآن رقم الحديث ۱۳۹۶۔

(۵۵) المرقاة: ۱۳۰/۳۔

نماز میں جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: "إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِيلاً" اور چونکہ رات کی نماز میں قرآن کریم کا پڑھنا زیادہ افضل ہے اس مناسبت سے علامہ محی السنہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو "باب صلاة اللیل" میں ذکر کیا ہے (۵۶)۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: علامہ طیبی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن کریم پڑھنے کے بارے میں یہ حدیث مطلق ہے، نہ تو نماز کے ساتھ مقید ہے اور نہ ہی رات کے ساتھ مقید ہے، لہذا مطلق پڑھنے پر یہ سعادتیں حاصل ہوں گی، خواہ نماز کے بغیر پڑھ لے یا رات کے علاوہ کسی نماز میں یا رات کی نماز میں، البتہ چونکہ سب سے اعلیٰ اور اکمل درجہ صلاة اللیل ہے، اس لیے علامہ بغوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو "باب صلاة اللیل" میں نقل فرمایا ہے (۵۷)۔

وَمَنْ قَامَ بِمِائَةِ آيَةٍ كُتِبَ مِنَ الْقَانِتِينَ

"قانتین" کے معنی ہیں اطاعت پر مواظبت کرنے والے، یا عبادت خداوندی میں قیام کو طویل کرنے والے، تو گو "قنوت" کے معنی اطاعت اور قیام کے ہیں (۵۸)۔

وَمَنْ قَامَ بِأَلْفِ آيَةٍ كُتِبَ مِنَ الْمُقَنْطَرِينَ

"مقنطریں" قنطار سے ماخوذ ہے، جس کے معنی مال کثیر کے ہیں "مقنطریں" سے مراد یہاں زیادہ اجر والے ہیں یعنی ہزار آیتیں پڑھنے والے اتنے زیادہ اجر والے ہوں گے، جس طرح "مقنطریں" زیادہ مال والے ہوتے ہیں۔

علامہ ابو عبیدہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "قنطار" کا کوئی خاص وزن عرب میں معروف نہیں، البتہ جو نقل کیا گیا ہے وہ بعض کے نزدیک چار ہزار دینار ہے، اس لیے جب "قناطر مقنطرة" کہا جاتا ہے تو اس سے مراد بارہ ہزار دینار ہوتے ہیں۔

اور بعض کے نزدیک مال کی ایک بڑی مقدار کو "قنطار" کہا جاتا ہے جس کی تعیین نہیں ہے۔
مصائب مرقاۃ نے اس کے علاوہ بھی متعدد اقوال نقل کیے ہیں (۵۹)۔

(۵۶) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۰۳/۳۔

(۵۷) دیکھیے المرقاۃ: ۱۳۰/۳۔

(۵۸) بحوالہ بالا۔

(۵۹) نفس المرجع۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تینوں مراتب میں فرق یہ ہے کہ جو آدمی دس آیتیں پڑھتا ہے وہ غفلت سے نکل کر عوام الناس کے زمرہ سے نکل جاتا ہے اور ان لوگوں کے زمرہ میں آجاتا ہے جن کے بارے میں ارشاد ہے ”رَجَالٌ لَا تُلَهِیْهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَیْعٌ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ“ (۶۰)

اور سو آیتیں پڑھنے والا ان حضرات کے شمار میں آتا ہے جن کے بارے میں فرمایا گیا ہے ”وَكَاثَتْ مِنَ الْقَائِمِينَ، وَأُمَّةٌ قَانِتًا“ یعنی وہ لوگ جنہوں نے اللہ تعالیٰ کے حکم کی فرمانبرداری کی ہے اور ان کی اطاعت کو لازم پکڑا ہے اور سرسلسلیم خم کیا ہے۔

اور سب سے بہتر مرتبہ والے ہزار آیتیں پڑھنے والے ہیں، جو ثواب کی کثرت میں اس حد تک پہنچ گئے ہیں جس حد تک مال کی کثرت میں مقتظربن پہنچ گئے ہیں۔

باب ما یقول اذا قام من اللیل

الفصل الاول

﴿وَعَنْ عِبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ﴾

قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَعَارَّ مِنْ اللَّيْلِ فَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ثُمَّ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي أَوْ قَالَ ثُمَّ دَعَا مُسْتَجِيبَ لَهُ فَإِنْ نَوَضَأَ وَصَلَّى قُبِلَتْ صَلَاتُهُ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۱)۔

حضرت عبادة بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص رات میں بیدار ہو جائے اور یہ تسبیح پڑھے ”جو روایت میں مذکور ہے“ اس کے بعد یہ کہے ”رب“

(۶۰) دیکھیے شرح الطیبی: ۱۰۳/۳۔

(۱) الحدیث اخر جہ البخاری فی صحیحہ، ص: ۲۲۶ کتاب التہجد، باب فضل من تعار من اللیل فصلی رقم الحدیث (۱۱۵۳)۔

”اغفرلی“ اے میرے رب مجھے بخش دے یا فرمایا: دعا کرے یعنی جو دعا چاہے پڑھے اس کی دعا قبول ہو جائے گی پھر اگر وضوء کرے اور نماز پڑھے تو اس کی نماز قبول کی جائے گی۔

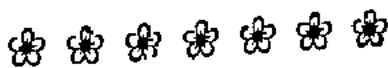
مَنْ تَعَارَّ مِنَ اللَّيْلِ

”تعار“ کے معنی بعض نے ”انْتَبَهَ مِنَ النَّوْمِ“ نیند سے بیدار ہونے کے بیان کیے ہیں اور بعض نے ”تَقَلَّبَ فِي فِرَاشِهِ“ کروٹ لینے کے بیان کیے ہیں۔

علامہ ابن الملک رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے معنی ”اسْتَيْقَظَ مِنْ نَوْمِهِ مَعَ صَوْتٍ“ آواز کے ساتھ جاگنے کے لکھے ہیں اور اس طرح جاگنا عموماً کلام کے ساتھ ہوتا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بہتر اور پسندیدہ قرار دیا کہ جاگنے کے وقت جو آواز منہ سے نکلے وہ تسبیح اور تہلیل کی آواز ہو، چنانچہ عام طور پر بیداری کے وقت ایسے آدمی کے منہ سے دعا اور تسبیح کی آواز لگتی ہے جو ذکر سے مانوس ہو اور ذکر اللہ تعالیٰ سے اپنی زبان تر رکھتا ہو نیند کی حالت یا بیداری کے ہر حال میں ذکر اس پر غالب ہو۔

علامہ ابو عبید ہروی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ لفظ ”تعار“ جو امع الکلم کے قبیل سے ہے جس میں دونوں معنی مراد ہیں بیدار ہونا بھی اور ذاکر ہونا بھی، یعنی ذکر کے ساتھ بیدار ہونا جس طرح قرآن کریم کی آیت ”يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا“ میں دونوں معنی مراد ہیں کیونکہ ”خر“ کے معنی ”سقوط“ کرنے کے بھی ہیں اور ”خرو“ میں آواز اور صوت کے معنی بھی ہیں جس سے مراد ذکر ہے یعنی تسبیح اور ذکر کرتے ہوئے سجدہ میں جانا (۲)۔



باب التحریض علی قیام اللیل

الفصل الاول

﴿عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْقِدُ الشَّيْطَانُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ إِذَا هُوَ نَامَ ثَلَاثَ عَقَدٍ يَضْرِبُ عَلَى كُلِّ عَقْدَةٍ عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ تَأْرُقُ فَإِنْ أَسْنَيْتَظَّ فَذَكَرَ اللَّهُ أَحْلَمْتَ عَقْدَةٌ فَإِنْ تَوَضَّأَ أَحْلَمْتَ عَقْدَةٌ فَإِنْ صَلَّى أَحْلَمْتَ عَقْدَةٌ فَأَصْبَحَ نَشِيطًا طَيِّبَ النَّفْسِ وَإِلَّا أَصْبَحَ خَبِيثَ النَّفْسِ كَسَلَانَ مَتَفَقَّرَ عَلَيْهِ (۳)﴾

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ جب تم میں سے کوئی شخص سوتا ہے تو شیطان اس کے سر کی گدی پر تین گرہیں لگاتا ہے، ہر گرہ پر یہ بات ڈالتا ہے (کہ بہت رات باقی ہے سوتا رہ اس کے دل میں یہ بات ڈالتا ہے) تو اگر کوئی شخص جاگتا ہے اور اللہ تعالیٰ کو یاد کرتا ہے ”غفلت کی“ ایک گرہ کھل جاتی ہے، پھر جب وضو کرتا ہے تو دوسری گرہ کھل جاتی ہے، پھر جب نماز پڑھ لیتا ہے تو تیسری گرہ کھل جاتی ہے، چنانچہ ایسا شخص پست اور پاک نفس ہو کر صبح کرتا ہے ورنہ تو ”جو نہ ذکر کرے نہ وضو اور نہ نماز پڑھے“ وہ شخص کابل اور پلید نفس صبح کرتا ہے۔

قَافِيَةُ الرَّأْسِ

”قَافِيَةُ الرَّأْسِ“ مؤخرۃ الراس گدی کو کہتے ہیں جو قوتہ واہمہ کا محل ہے حدیث شریف میں گدی کی

(۳) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱۵۳/۱ کتاب التہجد باب عقد الشیطان علی قافیۃ الراس و مسلم فی صحیحہ: ۵۳۸/۱

صلاۃ الصائمین، باب ما روی فیمن قام اللیل اجمع -

تخصیص شاید اسی لیے کی گئی ہے کہ قوۃ داحمہ میں شیطان کا تصرف آسان ہوتا ہے اور داحمہ کے ذریعہ سے شیطان کی دعوت بہت جلد قبول ہوتی ہے (۳)۔

عقد اور گرہ لگانے کے معنی یا تو حقیقت پر محمول ہیں کہ شیطان سونے والے کی گدی پر گرہ لگا دیتا ہے جیسا کہ جادوگر جادو کرتے وقت کسی چیز میں گرہ لگاتے ہیں اور اس کی تائید اس حدیث کے بعض دیگر طرق سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے: "إِنَّ عَلَى رَأْسِ كُلِّ آدَمِيَّ حَبْلًا فِيهِ ثَلَاثُ عَقَدٍ" (۵)۔

اور حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ بھی فرماتے ہیں کہ میں نے شیطان کے گرہ لگانے کو بھی محسوس کیا اور پھر ذکر، وضو، اور صلوٰۃ ہر ایک کے ذریعہ ت ان کے کھولنے کو بھی محسوس کیا۔

یا معنی مجازی پر محمول ہے اور مراد شیطان کا دھوکہ اور فریب ہے کہ جس طرح ساحر سحر کرتے وقت کسی پر گرہ لگا کر اس کو اس کے مقاصد سے روک دیتا ہے بایں طور کہ مسکور کی عملی قوتیں مفلوج ہو جاتی ہیں اسی طرح شیطان بھی رات میں سونے والوں کو اپنی مکاری اور فریب کے ذریعہ ذکر اللہ تعالیٰ اور نماز میں مشغول ہونے کے لیے انہن سے روک دیتا ہے (۶)۔

ثَلَاثُ عَقَدٍ

علامہ بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں تین کے ساتھ مفید کرنا یا تو تاکید کے لیے ہے اور یا اس لیے کہ جس چیز سے گرہ لگاتا ہے وہ تین ہیں "ذکر اللہ تعالیٰ، وضو اور نماز" اور شیطان چونکہ ہر ایک سے ایک گرہ کے ذریعہ سے روکنے کی کوشش کرتا ہے اس لیے تین گرہوں کا ذکر فرمایا (۷)۔

﴿ وَعَنْ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ ذَكَرَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ فَقِيلَ لَهُ مَا زَالَ نَائِمًا حَتَّى أَصْبَحَ مَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ قَالَ ذَلِكَ رَجُلٌ بَالَ الشَّيْطَانُ فِي أُذُنِهِ أَوْ قَالَ فِي أُذُنَيْهِ (۸) ﴾

حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کسی شخص کا

(۱) صحیح مسلم المصحح: ۸۱/۲۔

(۲) صحیح فتح الباری: ۲۵/۳ کتاب التہجد باب عقد الشیطان علی قامة الرأس۔

(۳) صحیح اللغات: ۶۶/۴۔

(۴) صحیح شرح الطبری: ۱۲۱/۴۔

(۸) الحدیث متفق علیہ اخرہ الحدیث فی صحیحہ: ۱۵۲/۱ کتاب التہجد باب اذنانہ ولم یصل مال الشیطان فی اذنیہ وکذا فی ۳۶۳/۱ کتاب البیہ

العلق باب صفة العیس و حورہ و مسلم فی صحیحہ: ۱۵۶/۱ صلاۃ المسافرین باب ما روی فیمن نام اللیل اجمع حتی اصبح رقم: ۶۶۴ ولفظ

المشکاۃ بہم لم یعدہ بہما۔

ذکر ہوا کہ وہ صبح تک سویا رہتا ہے نماز کے لیے نہیں اٹھتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ ایسا شخص ہے کہ اس کے کان میں یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے دونوں کانوں میں شیطان نے پیشاب کیا ہے۔

نماز سے تہجد کی نماز بھی مراد ہو سکتی ہے کہ وہ شخص تہجد کے لیے نہیں اٹھتا ہوگا اور فجر کی نماز بھی ہو سکتی ہے کہ فجر کی نماز اس کی قضا ہو جاتی ہوگی (۹)۔

ذَلِك رَجَلٌ بِالِ الشَّيْطَانِ فِي أُذُنِهِ

علامہ نطنابی فرماتے ہیں کہ موزان کی آواز سے بیدار نہ ہونے اور کانوں کے بھاری ہونے کی وجہ سے اس آدمی کو اس شخص کے ساتھ تشبیہ دی گئی جس کے کان میں پیشاب کیا جائے جس کی وجہ سے اس کے کان بھاری ہو جائیں اور حس فاسد ہو جائے کچھ نہ سن سکے۔

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ کنایہ ہے استخفاف اور توہین سے کہ شیطان ایسے شخص کی تحقیر کرتا ہے کیونکہ کسی چیز کی زیادہ اہانت اور تحقیر اسی میں ہے کہ اس پر پیشاب کیا جائے۔
علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ احتمال بھی ہے کہ شیطان اس شخص کے کانوں کو باطل باتوں سے بھر دیتا ہے جس کی وجہ سے وہ حق کی دعوت سننے سے عاجز ہو جاتا ہے (۱۰)۔

اور بعض حضرات نے اس کو عقیدت پر محمول کیا ہے، چنانچہ بعض بزرگوں کے بارے میں مقول ہے کہ اسی دن آنکھ نہ لھلی اور نماز رہی تو انہوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک سیاہ رنگ کا شخص آیا اور اپنا پیر انہما بر اس کے کان میں پیشاب کر دیا۔

اور حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے کہ اگر ایسا شخص اپنے کانوں پر ہاتھ لگائے تو وہ خود بھی اپنے کانوں کو ترسوس کرے گا (۱۱)۔



(۹) دیکھیے المرقاة: ۱۳۲/۳۔

(۱۰) دیکھیے تفصیل کے لیے شرح الطیبی: ۱۲۲/۳۔

(۱۱) دیکھیے المرقاة: ۱۳۲/۳۔

﴿ وَعَنْ * الْمَغْبِرَةِ قَالَتْ قَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى تَوَرَّمتَ قَدَامَهُ فَمَبِيلُ لَهُ لِمَ تَصْنَعُ هَذَا وَقَدْ غُفِرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ قَالَ أَفَلَا أَسْکُونُ عَبْدًا شَكُورًا مَتَّفِقٌ عَلَيْهِ * ﴾

حضرت مغیره رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رات (کی نماز) میں اس قدر قیام کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاؤں مبارک پر روم آگیا، آپ سے عرض کیا گیا ”آپ اس قدر عبادت کیوں کرتے ہیں اللہ تعالیٰ نے تو آپ کے اگلے پچھلے سب گناہ معاف کر دیئے ہیں“ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کیا میں اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنے والا بندہ نہ ہوں؟“۔

مسئلہ عصمت انبیاء علیہم السلام

قرآن کریم کی آیت ”لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ“ (۱) نیز حدیث ”إِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ“ کے ظاہر الفاظ سے خاتم الانبیاء جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مقدس سے صدورِ ذنب و عصیان کا امکان معلوم ہوتا ہے، لہذا دیگر انبیاء کرام علیہم السلام سے بھی صدورِ ذنب کا امکان ہوگا۔

یہود و نصاریٰ تو جس طرح اپنے آپ کو گناہوں سے آلودہ سمجھتے ہیں، پیغمبروں کے متعلق بھی ان کا یہی خیال ہے، البتہ ان کے ہاں صرف اتنا فرق ہے کہ پیغمبروں کو معاف کر دیا جاتا ہے اور عام انسانوں کی معافی کی نعمت نہیں... لیکن اہل اسلام میں انبیاء کرام علیہم السلام کی عصمت جمہور اہلسنت کا متفق علیہ مسئلہ ہے، اس بات پر اجماع ہے کہ انبیاء کرام قبل النبوة بھی اور بعد النبوة بھی ارتکابِ کبیرہ سے مصوم ہوتے ہیں، نیز اس پر بھی اجماع ہے کہ بعد النبوة تعددِ ذنب نہیں ہو سکتا، البتہ سہواً صفائز کا صدور ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں کچھ اختلاف ہے۔

اشاعرہ مطلقاً صدورِ صفائز کے قائل ہیں، عام ازیں کہ قبل النبوة ہو یا بعد النبوة، سہواً ہو یا عمداً،

(۱) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی صحیحہ: ۱۵۲/۱ کتاب التہجد، باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللیل حتی ترم قدامہ، وفی تفسیر سورة الفتح: ۱۶/۲، باب قول اللہ لیغفر لک اللہ ما تقدم... ومسلم فی صحیحہ: ۲۷۷/۲ کتاب صفۃ المنافقین واحکامہم، باب اکتثار الاعمال والاحتیاد فی العبادۃ۔

جب کہ حضرات ماتریدیہ نے اس کا مطلقاً انکار کیا ہے۔ (۲)

اب اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب انبیاء کرام معصوم ہیں، تو آیت ”لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ... الاية اور حدیث ”إِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ...“ میں سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ذنب کی نسبت کیسے؟ اور اعلانِ مغفرت کا کیا مطلب؟ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں:

ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ یہاں خداوندِ قدوس، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نہیں بلکہ آپ کی امت (اجابت) کے گناہوں کی معافی کا اعلان فرما رہے ہیں۔ آپ کو اپنی امت کی بہت زیادہ فکر رہتی تھی، اس لیے اطمینان دلایا گیا کہ آپ کی امت کے گناہوں کو معاف کر دیا گیا ہے۔ (۳)

لیکن یہ جواب انتہائی کمزور ہے۔ آیت یا حدیث کا یہ مقصد قرار دینا بہت ہی مستبعد ہے، احادیث کی روشنی میں جمہور مفسرین نے جو تفسیر اختیار کی ہے اس میں ذنب کی نسبت کو آپ ہی کی طرف گنتی ہے، کیونکہ حدیث کے موقع پر جب آیت ”لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ“ نازل ہوئی تو حضرات صحابہ کرام نے عرض کیا: هَيْئًا مَرِيئًا فَمَا لَنَا؟

مبارک ہو آپ کو اے اللہ کے رسول! یہ تو آپ کے لیے ہے، ہمارے لیے کیا ہے؟ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے مؤمنین سے متعلق مستقل آیت نازل فرمائی: ”لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ... الاية“ (۴)۔

معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ کرام نے ”لِيَغْفِرَ لَكَ“ کے معنی ”ليغفر لامتك“ کے نہیں سمجھے، اگر سمجھتے بھی تو ان کے سوال کرنے پر آپ ضرور تمبیہ فرماتے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ لوگ مختلف مقام و مرتبہ کے ہوتے ہیں، ہر ایک کا ذنب اور مواخذہ اس کے مرتبہ و مقام کے مناسب ہوتا ہے، ضروری نہیں کہ سب کے ذنوب اور مواخذات یکساں ہوں۔

ایک معمولی انسان کوئی کام کرتا ہے تو بسا اوقات اس کی طرف توجہ ہی نہیں دی جاتی، قابلِ انتہات ہی نہیں سمجھا جاتا ہے، لیکن اچھی حیثیت کا حامل شخص اگر اسی کام کا ارتکاب کرتا ہے تو اس پر سخت عتاب ہوتا ہے کہ اگرچہ یہ کام فی نفسہ مباح اور جائز ہے، مگر تمساری شان سے بعید ہے کہ محض اباہت

(۲) دیکھیے بیض الساری مع حاشیة الدر الساری: ۱/۹۵ و ۹۶ والسراس شرح شرح العقائد، ص ۲۸۳ و ۲۸۴۔

(۳) دیکھیے تفسیر قرطبی: ۱۶/۲۶۳۔

(۴) سورة الفتح ۵/۵۔ دیکھیے صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب عزوة الحديبية، رقم (۳۱۶۲)۔

کی وجہ سے اس کو اختیار کیا، تمہیں تو اپنے مرتبہ کے مطابق کام کرنا چاہیے تھا، معلوم ہوا کہ عوام الناس کا ذنب اور ہے، صالحین اور صدیقین کا اوزن ہے اور انبیاء کرام کا اور، جو جتنا زیادہ مقرب و نزدیک ہوتا ہے اس کے خلاف اولیٰ کام کو بھی قابل عتاب سمجھا جاتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے ”حَسَنَاتُ الْاَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقْرَبِينَ“۔

دیکھیے حضرت یعقوب علیہ السلام نے ”رَأَيْتُ لِيحْزَنَنِي اَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَ اَخَافُ اَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ“ (۵) فرمایا تھا جو بظاہر توکل کے خلاف تھا، تو کتنے برس تک ان کو حضرت یوسف علیہ السلام سے جدائی کا صدمہ برداشت کرنا پڑا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے سوال کیا گیا تھا ”أَيُّ النَّاسِ أَعْلَمُ؟“ اس کے جواب میں آپ نے ”أَنَا“ فرمایا تھا (۶) چنانچہ آپ کو کہاں کہاں سفر کرایا گیا! اور حضرت خضر کی خدمت میں پہنچایا گیا۔ قرآن و حدیث میں اس کی کافی ساری مثالیں موجود ہیں۔

اس لیے وحی کے ذریعے بتلایا گیا کہ (اے نبی) آپ جن چیزوں کو اپنے مقام کے اعتبار سے ذنب سمجھتے ہیں، اگرچہ ان میں کوئی قباحت، برائی اور عیب نہیں، ہم نے ان کو بھی بخش دیا... اس سے مراد گناہ نہیں ہیں۔

اس لیے اس آیت سے اخذ کر کے حضرات صحابہ کرام نے اِنَّ اللّٰهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ... الخ فرمایا ہے (*)

تیسرا جواب قاضی عیاض رحمہ اللہ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ معصیت، خطا اور ذنب تینوں میں فرق ہے، ”معصیت شدید ہے، نافرمانی کو کہا جاتا ہے، اس سے کم درجہ خطا کا ہے، جس کے معنی ”عظمی“ کے ہیں، اور اس سے کم درجہ ذنب کا ہے، جس کے معنی عیب اور عار کے ہیں، معصیت اور خطا سے تو حضرات انبیاء کرام علیہم السلام معصوم ہوتے ہیں، البتہ ذنب ایک معمولی چیز ہے، جو اگرچہ ان کی شان کے اعتبار سے تو معیوب تصور کیا جاتا ہے مگر عصمت کے منافی نہیں ہے (۷)۔

چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جن اللہ کے نیک بندوں کو مشاہدہ حق کی کیفیت حاصل ہوتی ہے، ان

(۵) سورۃ یوسف / ۱۳۔

(۶) دیکھیے صحیح البخاری، کتاب التفسیر، سورۃ الکہف، باب واذقال موسیٰ لفتاہ... رقم (۳۷۲۵)۔

(۷) دیکھیے روح المعانی: ۹۶/۲۶۔

(۸) دیکھیے فیض الباری: ۹۶/۱۔

کے لیے بسا اوقات امور طبعیہ کی انجام دہی بھی مشکل ہو جاتی ہے ، مثلاً چارزانو بیٹھنا ، پاؤں پھیلانا ، قضائے حاجت کے لیے بیٹھنا وغیرہ... اس لیے کہ ان کے ہمیشہ نظر ہر وقت یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے دیکھ رہے ہیں ، صحابہ کرام تو اپنی ازواج کے پاس جاتے ہوئے بھی شرم و عار محسوس کرتے تھے ، بعض صحابہ کرام سے تو یہاں تک متقول ہے کہ جب تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بقید حیات تھے ہم اپنی عورتوں سے بے تکلفی کی باتیں بھی نہیں کرتے تھے کہ کہیں آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو وحی کے ذریعے مطلع نہ کر دیا جائے۔

جب صحابہ کرام پر حیا کا اس قدر غلبہ تھا (بلکہ یہ کیفیات تو عام اولیاء کو بھی پیش آتی ہیں) اسی سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا کیفیت ہوتی ہوگی۔

اس آیت میں اس طرح کی جو کیفیات حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر مشاہدہ حق کی وجہ سے طاری ہوئی تھیں ، اور ان میں امور طبعیہ کو انجام دینے میں جو مشکل کا سامنا کرنا پڑتا تھا ان کے لیے فرمایا گیا ہے کہ

وَيَغْفِرْ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ... الآية " لہذا اس سے تفسیحی ذنوب مراد نہیں ہیں۔ (۸)

پانچواں جواب یہ ہے کہ اس آیت "لَيَغْفِرْ لَكَ اللَّهُ... الآية" میں اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے عظیم الشان بشارت ہے ، کہ قیامت کے دن جب میدان حشر میں حساب و کتاب کے انتظار میں لوگوں کو پریشانی لاحق ہوگی اور سفارش کے لیے حضرت آدم علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کے پاس جائیں گے مگر وہ اپنے تصور کا ذکر کر کے معذرت فرمائیں گے ، اسی طرح لوگ یکے بعد دیگرے حضرت نوح علیہ السلام اور دیگر بہت سے انبیاء علیہم السلام کے پاس جائیں گے مگر سب ہی معذرت فرمائیں گے۔ بالآخر لوگ شفاعت کے لیے خاتم الانبیاء حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوں گے (۹) تو چونکہ شفاعت کا یہ مقام آپ کے لیے خاص تھا ، کہیں آپ بھی کوئی عذر ہمیشہ نہ کر دیں ، نیز اس وقت انبیاء کرام پر آپ کا تعوق ظاہر کرنے کے لیے رب ذو الجلال نے پیشگی مغفرت کی دستاویز پہلے عطا فرما کر اطمینان دلا دیا کہ آپ اس وقت سفارش کے لیے تیار ہو جائیں اور دیگر انبیاء کی طرح عذر ہمیشہ نہ کریں۔

لہذا یہاں مغفرت اپنے اصل معنی میں نہیں ہے کہ پہلے گناہ کا صدور ہوا ہو پھر اس کی مغفرت کی گئی ہو ، بلکہ یہ تو عمل کی مقبولیت اور پسندیدگی کو ظاہر کرنے کے لیے فرمایا ہے جیسا کہ اہل بدر کے بارے میں فرمایا گیا ہے "اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ" (۱۰) اس میں اہل بدر کے عمل کی مقبولیت اور

(۸) دیکھیے امداد الباری: ۳/۴۶۳۔

(۹) دیکھیے صحیح مسلم: ۱/۱۰۸ و ۱۰۹ کتاب الایمان، باب اثبات الشفاعۃ واحراج الموحدين من النار۔

(۱۰) دیکھیے صحیح البخاری: ۲/۵۶۷ کتاب المنازی، باب فضل من شہد بدر۔

پسندیدگی کو ظاہر کیا گیا ہے۔ (۱۱)

چھٹا جواب یہ ہے کہ ذنب سے مراد خطاء اجتہادی ہے اور مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی تمام خطائیں جو اجتہادی طور پر ہوئی ہیں، وہ بھی معاف ہیں۔

ساتواں جواب یہ ہے کہ ”غفر“ کے معنی ہیں ”سیر“ (چھپانا، پردہ ڈالنا) اب ستر اور پردہ ڈالنے کے دو مطلب ہو سکتے ہیں: ایک یہ کہ ذنب کا صدور ہو اور پھر اس پر پردہ ڈال دیا جائے۔ دوسرا مطلب جو یہاں مراد ہے، یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ستر یعنی مانع ہوں گے (بین الذنوب و بین النبی) ، نتیجہ یہ ہوگا کہ نبی تک گناہ کی رسائی ہی نہ ہو سکے گی۔

اشکال

یہاں یہ اشکال بھی ہوتا ہے کہ جب تمام انبیاء کرام علیہم الصلوة والسلام معصوم ہیں، سب کی مغفرت ہو گئی ہے تو پھر قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے صرف آپ کی مغفرت کا اعلان کیوں فرمایا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ قیامت کے دن ہولِ محشر سے نجات دلانے کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب کا سفارشی بنا پڑے گا، اس لیے دنیا ہی میں یہ اعلان کر دیا گیا کہ آپ سے کوئی باز پرس نہیں ہوگی۔ (۱۲)



﴿ وَعَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ أَسْتَيْقِظُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةً فَرَعَا يَقُولُ سُبْحَانَ اللَّهِ مَاذَا أَنْزَلَ اللَّيْلَةَ مِنَ الْخَزَائِنِ وَمَاذَا أَنْزَلَ مِنَ الْفِئَانِ مِنْ يَوْقِظُ صَوَّاحِبَ الْحِجْرَاتِ بَرِيدُ أَزْوَاجِهِ لِكَيْ يُصَلِّيَنَّ رَبٌّ كَأَسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِبَةً فِي الْآخِرَةِ زَوَاهِ الْبُخَارِيِّ (۸) -

ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ایک روز رات میں سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم ہمراہ تھے یہ کہتے ہوئے بیدار ہونے کہ تنان اللہ! آج کی رات کس قدر خزانے اتارے گئے ہیں اور

(۱۱) دیکھیے ایضاح البخاری: ۲/۲۳۱، ۲۳۲۔

(۱۲) دیکھیے کشف الباری: ۲/۱۰۱۔

(۸) الحدیث رواہ البخاری فی صحیحہ: ۲/۱۰۳۶ کتاب الفتن، باب لا یاتی زمان الا اللہ بعدہ شی منہ۔

کس قدر فتنے نازل کیے گئے ہیں، ہے کوئی جو ان تجربوں والیوں کو اٹھادے؟ آپ ﷺ کی مراد ازواج مطہرات تھیں کہ وہ نماز پڑھیں، اکثر عورتیں دنیا میں کپڑے پہننے والی ہیں لیکن آخرت میں ننگی ہوں گی۔

مَاذَا أَنْزَلَ اللَّيْلَةَ مِنَ الْخَزَائِنِ

حدیث میں ”خزائن“ سے رحمت و برکت خداوندی کے خزانے مراد ہیں جیسے ”خزائن رحمۃ ربک“ میں بتائے تو مات میں ملنے والے قیصر و لہری کے خزانے مراد ہیں اور ”فتن“ سے عذاب الہی مراد ہے۔
زحمت کی تعبیر کثرت اور عزیز الوجود ہونے کی وجہ سے خزائن سے کی گئی جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: ”قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي“ (۸۸)۔

اور عذاب کی تعبیر فتن سے کی گئی کیونکہ فتنے عذاب کا سبب ہیں اور صیغہ جمع میں ان کی وسعت اور کثرت کی طرف اشارہ ہے۔

رُبَّ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَةٌ فِي الْآخِرَةِ (۱۲)

اس عبارت کی تشریح میں علماء کے متعدد اقوال ہیں۔

اول یہ کہ بہت سی عورتیں دنیا میں مختلف رنگ کے کپڑے پہنتی ہیں اور آخرت میں ثواب کے انواع سے خالی ہوں گی۔

دوم یہ کہ انعام کرنے والے کا ٹکڑیہ ادا کرنے سے خالی ہوں گی تو اجر آخرت سے بھی محروم ہوں گی۔
سوم یہ کہ بہت سی عورتیں ایسے کپڑے پہنتی ہوں گی جو بظاہر تو بدن پوش ہوں گے مگر باریک یا ہست یا نامکمل ہونے کی وجہ سے اندر سے بدن نظر آتا ہوگا۔ اس لیے سزا کے طور پر آخرت میں ننگی ہوں گی۔
بعض نے کہا کہ اگرچہ ان کے اعمال بہت ہو گئے لیکن ربا کی وجہ سے وہ اجر سے خالی ہوں گی، یہ بھی کہا گیا ہے کہ ثواب بول کر عمل مراد لیتے ہیں، یہاں کاسیتہ کنایہ ہے عمل سے کہ بہت سی عورتیں جو بہت عمل کرنے والی ہیں آخرت میں وہ ان اعمال سے ننگی ہوں گی چونکہ وہ اپنی عادت کے مطابق چغلی خوری، غنیت، کل گھونچ اور جمالت کے سینکڑوں کام کرتی تھیں (۱۲*)۔

(۱۲) اسورہ نسی اسرئیل: ۱۰۰۔

(۱۱) عارۃ مجرودۃ فی اکثر الروایات علی التبع و بحوز الرقع علی اضممار متبدا ای من عاریۃ والجملة فی موضع التبع والفعل محذوف
لور صباہ الدوسر رب کاسیۃ ما نعم اللہ تعالیٰ فی الدنیا عاریۃ من صباہ الاخرۃ او عزیزۃ فی الدنیا ذلیلۃ فی الاخرۃ۔ (ارشاد القاری: ص ۳۵۲)۔
(۱۲) تقریر بخاری شریف: ج ۱/ ص ۳۳۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”رب کاسبۃ فی الدنیا“ سے نماز کے لیے ازواج مطہرات کو بیدار کرنے کی علت بیان فرما رہے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ ازواج مطہرات کے لیے مناسب نہیں کہ وہ عبادت سے غفلت اختیار کریں اور اس بات پر اعتماد کر کے بیٹھیں کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل میں سے ہیں، کیونکہ دنیا میں تو زوجیت رسول کا لباس پہنے ہوئی ہیں جس کی وجہ سے ان کو شرف حاصل ہے مگر آخرت میں عمل کے بغیر دنیا کا لباس کام نہیں آئے گا اور نہ ہی وہ عذاب الہی سے بچا سکے گا جیسا کہ ارشاد ربانی ہے۔

”فَاِذَا انْفَخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ“ (۱۲*) اور ”وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ“ (۱۳)۔
 علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اگرچہ ازواج مطہرات کے ساتھ خاص خطاب ہے لیکن ”العبرة بِعَمُومِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ“ کے قاعدہ سے تمام عورتوں کو شامل ہے اور اس عبارت کی اصل تقدیر یہ ہوگی ”رَبِّ نَفْسٍ أَوْ نَسَمَةٍ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَةٌ فِي الْآخِرَةِ“ (۱۴)۔
 وَاللَّهُ أَعْلَمُ وَعِلْمُهُ أَمُّ وَأَحْكَمُ وَهُوَ الْأَعَزُّ الْأَكْرَمُ



❁ وعن ❁ أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا نبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول من يدعوني فأستجيب له من يسأني فأعطيته من يستغفرني فأغفر له متفق عليه عا في رواية أسلم ثم يبسط يده ويقول من يقرض غير عدوم ولا ظلوم حتى ينفجر الفجر (۱۵)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ہر رات میں رات کے آخری تہائی کے وقت ہمارا بزرگ و

(۱۲*) سورة المؤمنون/۱۰۱۔

(۱۳) سورة الشعراء/۲۱۳۔

(۱۴) دیلمی شرح الطیبی: ۱۲۳/۳۔

(۱۵) الحدیث متفق علیہ اخرجه البخاری فی صحیحہ: ۱۵۳/۱ کتاب التہجد باب الدعاء والصلوة من آخر الليل، ومسلم فی صحیحہ: ۱۱/۱

صلاة المسارین باب الترغیب فی الدعاء والذکر فی آخر الليل رقم الحدیث ۷۵۸۔

برتر پروردگار آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے اور فرماتا ہے کہ کون ہے جو مجھے پکارے اور میں اسے قبولیت بخشوں؟ کون ہے جو مجھ سے مانگے اور میں اسے عطا کروں؟ کون ہے جو مجھ سے مغفرت چاہے اور میں اسے بخشوں، اور مسلم کی روایت میں ارشاد ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ اپنے لطف و رحمت کے دونوں ہاتھ پھیلا کر صبح تک یہ فرماتے ہیں کہ کون ہے جو ایسے کو قرض دے جو نہ فقیر ہے اور نہ ظلم کرنے والا ہے۔

نزول باری تعالیٰ کا مطلب

اس حدیث میں نزول باری تعالیٰ کا ذکر آیا ہے اور جن احادیث میں باری تعالیٰ کی طرف نزول یا کوئی اور ایسا فعل منسوب کیا گیا ہو جو بظاہر حوادث کی صفت ہے اس کے بارے میں مختلف آراء ہیں۔ اہل حق کے نزدیک ایسے مسائل کے لیے دو راستے ہیں ایک تقویض کا راستہ ہے اور ایک تاویل کا (۱۶)

تقویض کا مطلب یہ ہے کہ یہ احادیث مشابہات میں سے ہیں لہذا اللہ تعالیٰ کے لیے ان صفات کو ایسا مخصوص ثابت مانا جائے گا اور ان پر ایمان لایا جائے گا لیکن ان کے معنی مراد اور ان کی کیفیت کے بارے میں توقف و سکوت کیا جائے گا۔ ان حضرات کو مفوضہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اور تاویل کا مطلب یہ ہے کہ ان الفاظ کا ظاہری مفہوم ہرگز مراد نہیں کیونکہ وہ تشبیہ کو مستزم ہے بلکہ ان کے مجازی معنی مراد ہیں، تاویل کرنے والے حضرات کو مؤولہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، یہ حضرات سب موقع مناسب تاویل کرتے ہیں مثلاً نزول کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس سے مراد رحمت خداوندی کا نزول ہے یا ملائکتہ اللہ تعالیٰ کا نزول ہے، چنانچہ قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یہ بات عقلی اور نقلی قطعاً و دلائل سے ثابت ہے کہ اللہ بزرگ و برتر جسم، حیز، مکان حلول وغیرہ سے منزہ ہے، لہذا باری تعالیٰ کے حق میں نزول کے معنی ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف یعنی اعلیٰ سے اسفل کی طرف منتقل ہونا مراد لینا مستحکم اور محال ہے، کیونکہ یہ حوادث اور اجسام کا خاصہ ہے بلکہ نزول کے معنی رحمت خداوندی کا قریب ہونا اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر مہربانی کا زیادہ ہونا، ان کی دعا اور معذرت کو قبول کرنا جیسا کہ اہل کرم بادشاہوں کا یہی طریقہ ہے کہ جب کسی محتاج اور مظلوم قوم کے قریب آتے ہیں ان کے ساتھ کرم کا معاملہ کرتے ہیں (۱۷)۔ اہل حق کے ان دونوں مذہبوں میں تقویض اولیٰ ہے، چنانچہ شیخ عبدالوہاب شعرانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تقویض اس لیے اولیٰ ہے کہ ہم جو بھی تاویل کریں گے خواہ وہ کتنی بے تکلف کیوں نہ ہو وہ

(۱۶) دیکھیے پوری تفصیل کے لیے معارف السنن: ۱۳۷/۳۔

(۱۷) دیکھیے شرح الطبری: ۱۲۳/۳۔

ہمارے ذہن کی اختراع ہوگی اور اس میں غلطی کا بھی امکان ہے اور اختلاف بھی ممکن ہے اس لیے صفات باری تعالیٰ جیسے نازک مسئلے میں اپنی رائے کو نصوص پر ٹھونسنا لازم آنے گا اور تقویض میں یہ اندیشہ نہیں۔
البتہ حضرت شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے سچ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی اس رائے کی تائید فرمائی ہے کہ جس شخص سے یہ خطرہ ہو کہ اگر اس کے سامنے تاویل نہ کی گئی تو وہ کسی شک یا بد اعتقادی میں مبتلا ہو جائے گا، اس کے لیے تاویل کا راستہ اختیار کرنے کی گنجائش ہے (۱۸)۔

باب القصد فی العمل

الفصل الاول

﴿ وعن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ إن الدين يسرٌ ولن يشاد الدين أحدٌ إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة رواه البخاري (۱۹)۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت نقل کرتے ہیں کہ سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک دین آسان ہے لیکن جو شخص دین میں سختی کرتا ہے دین اس پر غالب آجاتا ہے، لہذا میانہ روی اور اپنی طاقت کے مطابق عمل اختیار کرو اور خوش رہو اور صبح کے وقت شام کے وقت نیز کچھ رات کے آخری حصہ میں بھی اللہ رب العزت سے مدد مانگو۔

﴿ إن الدين يسرٌ ﴾

”الدين“ کا الف لام عمد کا ہے اور مراد دین اسلام ہے اور ”يسر“ کا حمل ”الدين“ پر ”ذویسر“ کی

(۱۸) دیکھیے البیوانیت والجوامر: ۱۰۳/۱۔

(۱۹) الحدیث اخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۱۰/۱ کتاب الايمان باب الدر۔

تاریخ - نہ ما "زبد عدل" کی طرف سے نہ اس میں غایت بے سر کی وجہ سے خود بے سر ہو گیا۔
 دین اسلام میں چونکہ آسانی اور اعتدال ہے، یہودیت اور نصرانیت کی طرح افراط و تفریط نہیں اس لیے اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی سب سے محبوب ترین دین دین اسلام ہے چنانچہ ارشاد ربانی ہے: "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ"۔ (۲۰)

نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ" (* ۲۰) یعنی اللہ تعالیٰ کو وہ دین بہت پسند ہے جو سچا سیدھا آسان ہو اور دین حنیف دین اسلام ہے جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں "بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ" (۲۱) یعنی میں ملت ابراہیمی جو ایک آسان دین ہے لے کر مبعوث ہوا ہوں۔

اور اس دین کو بے سر اس لیے کہا گیا کہ جو حرج اور مشقت پہلی امتوں پر تھی وہ دین اسلام سے مرفوع ہے۔

جیسا کہ ارشاد گرامی ہے "وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" (۲۲) اور اس کی ایک واضح مثال یہ ہے کہ پہلی امتوں کی توبہ آپس میں ایک دوسرے کو قتل کرنے سے ہوتی تھی اور اس امت کی توبہ پختہ عمر اور نہ امت سے ہوتی ہے۔

توسط و اعتدال

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ ہے کہ دین میں شدت برتنا عبادت و نوافل میں حد سے بڑھ جانا کہ برداشت سے باہر ہو یا دوسرے کاموں میں مخل ہو اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں بلکہ اعمال میں احوال، اعتدال اور ظرف کی رعایت رکھنی چاہیے۔ مسلمان کے سامنے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ حسنہ بنے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا ہر لمحہ اللہ تعالیٰ کی طاعت و عبادت سے معمور تھا، سونے کی حالت میں بھی صرف آنکھیں سوتی تھیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قلب بیدار رہ کر اللہ تعالیٰ کی یاد میں مشغول ہوتا تھا۔

اعمال کے فضائل و ترغیبات کو دیکھ کر ایسے بیسیوں واقعات ہیں کہ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ

(۲۰) سورۃ آل عمران/۱۹۔

(۲۱) الحدیث اخر جہ احمد فی مسندہ: ۱/۲۳۶، قال الحافظ رحمہ اللہ واسنادہ حسن: فتح الباری: ۱/۹۳۔

(۲۲) الحدیث اخر جہ احمد فی مسندہ: ۵/۶۶ والعلامة علاء الدين في كنز العمال: ۱/۱۶۸، رقم الحديث (۹۰۰)۔

(۲۳) سورۃ الحج: ۶۸۔

علیہم اجمعین کے دلوں میں عبادت و ریاضت اور اعمال شاقہ میں انہماک کا جذبہ پیدا ہوا۔

چنانچہ انہوں نے عبادت و ریاضت میں بہت آگے بڑھنے کی کوشش کی لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سمجھایا کہ اتنے ہی اعمال کا شوق کرو جن پر مداومت کی طاقت ہو ایسا نہ ہو کہ چند دن کرو پھر تھک کر بیٹھ جاؤ کیونکہ خدا تعالیٰ کے نزدیک سب سے محبوب وہ عمل ہے جو ہمیشہ کیا جائے اگرچہ وہ تھوڑا ہی کیوں نہ ہو۔

اسی لیے جب حضرات صحابہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو صوم وصال رکھتے دیکھا تو انہوں نے بھی شروع کر دیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو روکا اور فرمایا کہ تم برداشت نہیں کر سکو گے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہوں کو اس قدر بلند تھمی کہ وہ اس پر رشک کرنا بالکل نامناسب تھا۔ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے دین میں شدت سے منع فرماتے ہوئے بارہا تھوڑے عمل پر بھی زیادہ ثواب کی بشارت دی اور اللہ تعالیٰ کے قرب خاص تک رسائی کا یقین دلایا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس اصلاح کا تعلق صرف شعبہ عبادت و ریاضت کی حد تک محدود نہیں ہے بلکہ اس میانہ روی اور اعتدال کی تعلیم زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی ہے کیونکہ یہودیت اور نصاریت کے افراط و تفریط کے بعد کائنات کو ایسے ہی معلم کا انتظار تھا جو اعتدال اور میانہ روی کا سبق دے۔

وَلَنْ يَشَادَ الدِّينَ أَحَدًا إِلَّا غَلَبَهُ

دین کے ساتھ کوئی پہلوانی اور زور آزمائی نہ کرے گا مگر یہ کہ دین اس کو پھچھاڑ دے گا۔

”مشادۃ“ کے معنی ایک دوسرے پر غالب آنے کے لیے سختی کرنا ہیں یعنی جو شخص یہ ارادہ کرے کہ ہر وقت دین کے کام میں عزیمت ہی پر عمل کرے اور رخصت پر نہیں اس کا نبھانا ناممکن ہے، لہذا اگر وہی شخص چاہے کہ میں تمام عبادات اور عزیمتیں جمع کر لوں تو نتیجہ یہ ہوگا کہ چند دن ایسا کرے گا پھر سب چھوڑ بیٹھے گا کیونکہ یہ نبھ نہیں سکتا پھر دین کے سامنے مغلوب ہوگا اور یہ کتنا ہے کہ آدمی تمام عزائم جمع کرنا چاہے تو نہیں کر سکتا بلکہ اتنا کرے جس پر دوام کر سکے یہ بہتر ہے اور اس میں نشاط بھی ہوتا ہے (۲۳)۔

عزیمت و رخصت

۱۰ دین میں اعمال دو قسم کے ہیں، ۱۰ بنی اعمال میں انسانی اعدار کا لحاظ نہیں رکھا گیا اور مقرر کر دیے گئے

ہیں انہیں عزیمت کما جاتا ہے اور جو اعمال بندوں کے اعدار کا لحاظ رکھ کر مقرر کیے گئے ہیں انہیں رخصت کما جاتا ہے اور دونوں کا تعلق دین سے ہے۔

اب ان دونوں کے دین سے ہونے کی وجہ سے تقاضائے عبدیت یہ ہے کہ دونوں پر عمل کیا جائے اور دونوں کے لیے مواقع جدا جدا ہیں، جس طرح ہر موقع پر رخصت کا ملاشی رہنا بے دینی ہے اسی طرح ہر موقع پر تمنائے عزیمت بھی تجاوز عن الحد ہے، اگر صرف رخصت کی تلاش رہے تو بے عملی کے اس رحمان سے دین کی عظمت ہی منقود ہو جائے گی اور دین بے بھر دین نہیں رہے گا بلکہ خواہشات کا مجموعہ بن کر رہ جائے گا، اور ہر موقع پر عزیمت ہی کا رحمان ہو تو یہ دین کے ساتھ ایک ایسی زور آزمائی ہے جس میں شکست اپنی ہی ہوگی نتیجہ یہ کہ دین میں صرف رخصتیں چھانٹنا یا انسانی اعدار کو نظر انداز کر کے صرف عزائم کی تلاش میں رہنا یہ دونوں رحمان غلط ہیں ایک نامرادی کی نشان دہی کرتا ہے اور دوسرا ناکامی کی، عبدیت دونوں کی متقاضی ہے لہذا عزیمت کی حالت میں عزیمت پر عمل کیا جائے اور رخصت کے مواقع پر رخصت سے فائدہ اٹھایا جائے (۲۴)۔

فَسَدِّدُوا

”میانہ روی اختیار کرو“ سداد ”بفتح السین“ بین بین راستہ اختیار کرنے اور متوسط درجہ کو کہتے

ہیں۔

وَقَارِبُوا

”قریب قریب لگے رہو“ یعنی اکمل کا حصول مشکل ہو تو ساتھ ساتھ چلے چلو ہر موقعہ پر مستقیم رہنا انسان کے اختیار کی بات نہیں اس لیے یہ دوسری صورت ارشاد فرمادی کہ اگر تم میں اکمل پر عمل کی طاقت نہ ہو تو اس سے کم اور اس سے قریب کو اختیار کرو، تمہاری پہلی کوشش یہی ہونی چاہیے کہ طریق اعتدال پر قائم رہو لیکن چونکہ ہر موقع پر استقامت کا قائم رکھنا مشکل ہے اس لیے ”سَدِّدُوا“ کے بعد ”قَارِبُوا“ فرمایا یعنی لگے لگے اور صراط مستقیم کے قریب قریب چلو۔

وَأَبَشِّرُوا

”بشارت حاصل کرو“ یعنی تمہارے لیے تھوڑے عمل میں بھی بشارت ہے حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ

عالمیہ نے لکھا ہے کہ ایک قطرہ مسلسل مدتوں تک پتھر پر گرتا رہے تو اس میں سوراخ ڈال دیتا ہے لیکن زیادہ پانی ایک دم نرایا جائے تو کچھ اثر نہ دے گا۔ اسی طرح مداومت ذکر قلب کو چھید دیتی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شریعت نے تقلیل عبادت کا حکم تکثیر کے لیے دیا ہے، یعنی قلیل مداومت کے ساتھ ہوگا تو مجموعہ بہت ہو جائے گا اور کثیر پر مداومت نہ ہو سکے گی اس لیے مجموعی طور پر وہ کم رہے گا، جو دکھدار کم نفع لیتا ہے اس کو زیادہ نفع ہوتا ہے اور جو زائد نفع لیتا ہے وہ قائم نہیں رہتا اس لیے بالآخر نفع میں کمی ہو جاتی ہے، اسی طرح عبادت ہے کہ اس کو اتنا کرو کہ نبھاسکو پھر یہ بشارت استقامت میں منحصر نہیں بلکہ اگر اس کے قریب قریب بھی رہے تو اس بشارت کا مستحق ہوگا کیونکہ یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ ”الشئ اذا قارب الشئ يأخذ حکمہ“ یعنی شئی اپنے قریب شئی کا حکم لے لیتی ہے اور یہاں ”ابشروا“ کا تعلق عمل تسدید اور عمل تقریب دونوں سے ہے (۲۵)۔

وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَىءٍ مِنَ الدَّلْجَةِ

صبح و شام اور آخر شب کے اوقات نشاط و رغبت و حقیقت قبولیت کے اوقات ہیں ان میں جو عبادت ہوتی ہے اس میں، یعنی اور کون دوتا ہے اور قرآن حکیم سے استعانت بالاوقات والاعمال دونوں ثابت ہیں جیسا کہ ارشاد کرامی ہے:

”وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ“ (۲۶) تو اپنے آپ کو ان لوگوں کے ساتھ رکھ جو صبح و شام اپنے پروردگار کو اس کی رضا جوئی کے لیے پکارتے ہیں۔

اور دوسرے مقام میں ارشاد ہے ”وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ“ (۲۷) صبر و صلوة سے بدد حاصل کرو حدیث شریف کے مذکورہ بالا جملے میں بھی اسی طرف اشارہ ہے کہ ان اوقات میں عبادت کی گئی تو استعانت بالاقوات اور استعانت بالاعمال دونوں سے معمور ہونے کی سعادت مل جائے گی۔

اور یہاں استعانت کا مفہوم یہ ہے کہ ان اوقات میں اللہ تعالیٰ کی خصوصی توجہات ہوتی ہیں اب جن لوگوں پر دینی زندگی اور اس کے اعمال دشوار گزرتے ہیں ان کو نزول رحمت کے اوقات بتا دیے گئے ہیں کہ ان اوقات میں اگر طاعات و عبادات کا اہتمام کر لو گے تو تمہارے لیے زندگی کے دوسرے اوقات میں طاعات و عبادات اور دینی زندگی سے متعلق دوسرے امور سہل و آسان کر دیے جائیں گے۔

(۲۵) دیکھئے فضل الباری: ۱/۳۶۲۔

(۲۶) سورۃ الکہف/۲۸۔

(۲۷) سورۃ البقرۃ/۳۵۔

﴿وَعَنْهُ﴾ أَنَّهُ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ صَلَاةِ الرَّجُلِ قَاعِدًا قَالَ إِنْ صَلَّى قَائِمًا فَهُوَ أَفْضَلُ وَمَنْ صَلَّى قَاعِدًا فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَائِمِ وَمَنْ صَلَّى نَائِمًا فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَاعِدِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۲۸)۔

اور حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے بارے میں پوچھا جو کھڑے ہونے کی طاقت رکھنے کے باوجود نفل نماز بیٹھ کر پڑھتا ہے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بہتر تو وہی ہے جو کھڑے ہو کر نماز پڑھے لیکن جو شخص نماز بیٹھ کر پڑھے گا تو اسے کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والے کی یہ نسبت نصف ثواب ملے گا اور جو شخص لیٹ کر نفل نماز پڑھے گا اس کو بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کی نسبت آدھا ثواب ملے گا۔

محل اشکال

یہ حدیث شراح حدیث کے لیے محل اشکال ہے کیونکہ اگر اس کو مریض پر حمل کیا جائے خواہ مفترض ہو یا تشغل اس کے لیے قاعداً اور مضطجاً نماز پڑھنا جائز ہے لیکن اس کے اجر میں تصییف نہیں بلکہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ معذور کو پورا اجر ملتا ہے اور اگر اس کو غیر معذور تندرست پر حمل کیا جائے تو مفترض قادر علی القیام کے لیے قاعداً اور مضطجاً نماز پڑھنا ہی جائز نہیں پھر ”مَنْ صَلَّى قَاعِدًا“ اور ”مَنْ صَلَّى نَائِمًا“ کا کیا مطلب ہے؟

اور تشغل قادر علی القیام کے لیے اگرچہ ”قاعداً“ نفل پڑھنا جائز ہے لیکن ”مضطجاً“ لیٹ کر نماز پڑھنا غیر معذور تشغل کے لیے بھی جمہور کے نزدیک جائز نہیں لہذا غیر معذور تشغل کے حق میں ”مَنْ صَلَّى نَائِمًا“ کیسے درست ہو سکتا ہے؟

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث اس معذور مفترض پر محمول ہے جس کے لیے قیام اور قعود ناممکن تو نہیں لیکن مشقت کا باعث ہے اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص شدید مشقت کے ساتھ قیام یا قعود پر قادر ہو اس کے لیے قعود یا اضطجاع جائز تو ہے لیکن عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے، لہذا یہاں نصف اجر ت مراد یہ نہیں کہ تندرستوں کے مقابلہ میں اسے آدھا ثواب ملے گا بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر وہ مشقت و وقت اٹھا کر عزیمت پر عمل کرتا اس صورت میں اس کو جتنا ثواب ملتا

(۲۸) الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ: ۱/۱۵۰، ابواب تفسیر الصلاة، باب صلاة القاعد، والترمذی: ۵۸۵/۱، ابواب الصلاة، باب ما جاء

ان صلاة القاعد علی النصف من صلاة القائم۔

رخصت پر عمل کرنے کی صورت میں اسے اس کا آدھا ملے گا، اگرچہ یہ آدھا بھی صحتمندوں کے اجر کے برابر ہوگا گویا عزیمت کی صورت میں ایسا شخص تدرستوں سے دوگنے ثواب کا مستحق ہوگا جبکہ رخصت کی صورت میں اسے صرف ایک گنا ثواب ملے گا جو اس کی عزیمت کے ثواب کے مقابلہ میں نصف ہے (۲۹)۔

ابن بطلال فرماتے ہیں ”مَنْ صَلَّى نَائِمًا فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَاعِدِ“ راوی کا وہم ہے (۳۰)۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں (۳۱) کسی اہل علم نے نفل کو لیٹ کر پڑھنے کی جہاں تک مجھ کو یاد ہے اجازت نہیں دی جیسا کہ بیٹھ کر پڑھنے کی اجازت دی ہے پس اگر یہ الفاظ حقیقتہً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہیں اور راوی نے قاعد کی نماز پر قیاس کر کے یا مریض کی نماز کا اعتبار کرتے ہوئے حدیث میں زاہد نہیں کر رہے ہیں تو حدیث دلالت کرتی ہے کہ بیٹھ کر پڑھنے پر قادر آدمی کو لیٹ کر نفل پڑھنا جائز ہے لیکن نائما کا لفظ صرف اسی حدیث میں ہے اور کسی روایت میں نہیں ہے۔ مگر حسن بھری، بعض شوافع اور ایک قول میں مالکیہ جس طرح قادر کو قاعد نفل پڑھنے کی اجازت ہے اسی طرح لیٹ کر پڑھنے کی بھی اجازت دیتے ہیں (۳۲)۔

باب الوتر

اس باب میں چند ابحاث ہیں :

پہلی بحث تو یہ ہے کہ صلوة اللیل اور صلوة الوتر دو الگ الگ نمازیں ہیں، چنانچہ حضرات محدثین کرام نے اپنی اپنی کتابوں میں دو الگ الگ باب قائم کیے ہیں، صلوة الوتر کا جدا اور صلوة اللیل کا جدا، اور یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ الگ الگ ہیں۔

اور پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وتروں کے متعلق واجب اور حق کا لفظ فرمایا ہے جیسا کہ اس باب کی حدیث میں آ رہا ہے، جبکہ صلوة اللیل کے متعلق یہ تاکیدی الفاظ نہیں، محض ترغیب دلائی ہے۔

(۲۹) دیکھیے فیض الباری: ۲/۲۰۲۔ باب صلوة القاعد۔

(۳۰) دیکھیے شرح صحیح البخاری لابن بطلال: ۱۰۲/۳۔ باب صلوة القاعد۔

(۳۱) دیکھیے معالم السنن: ۱/۳۳۵۔ کتاب الصلوة، باب صلوة القاعد۔

(۳۲) دیکھیے معارف مدنیہ: ۲/۷۔

نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وتروں کی قضاء کا حکم دیا ہے، جیسے کہ اسی باب کی احادیث میں ہے اور صلوٰۃ اللیل کی قضاء کا حکم نہیں دیا، البتہ توسعاً و تغلیباً صلوٰۃ اللیل بشمول صلوٰۃ الوتر سب پر صلوٰۃ الوتر کا اطلاق ہوا ہے کیونکہ اہم جزء اس میں صلوٰۃ الوتر ہی ہے جیسا کہ ترمذی میں آیا ہے ”فَنَسِبَتْ صَلَوَةُ اللَّيْلِ بِالْوَتْرِ“ (۱)۔

دوسری بحث صلوٰۃ الوتر کے وجوب کے بارے میں ہے اور یہ مشہور اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک واجب اور ائمہ ثلثہ رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک سنت ہے، حضرات صاحبین کا مسلک بھی یہی ہے؛ چنانچہ صاحب ہدایہ ان حضرات کا مسلک نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”وَقَالَا سُنَّةٌ لِّظُهُورِ آثَارِ السَّنَنِ فِيهِ حَيْثُ لَا يَكْفُرُ جَاحِدُهُ وَلَا يُؤَدِّنُ لَهُ“ (۲) یعنی ان حضرات نے صلوٰۃ الوتر کو سنت کہا ہے کیونکہ وتر میں سنت کے آثار ظاہر ہیں، چنانچہ وتر کے منکر کو کافر نہیں قرار دیا جاتا اور نہ وتر کے لیے مستقل اذان ہوتی ہے جو کہ سنتوں کی علامات میں سے ہے۔

دلائل حنفیہ

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال متعدد احادیث سے ہے:

① مسند احمد میں حضرت ابو ایوب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے، جس میں ارشاد ہے ”الْوَتْرُ حَقٌّ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ“ (۳)۔

② اسی باب کے فصل ثانی میں حضرت خارجہ بن حذافہ کی حدیث ہے، جس میں یہ الفاظ وارد ہیں

”وَإِنَّ اللَّهَ أَمَدَكُمْ بِصَلَوَاتِهِ هِيَ خَيْرٌ لَّكُمْ مِنْ حَمْرِ النَّعْمِ، الْوَتْرِ جَعَلَهُ اللَّهُ لَكُمْ فِيمَا بَيْنَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ إِلَى أَنْ يَطْلُعَ الْفَجْرُ“۔

اس حدیث سے استدلال ایک تو اس طریقے سے ہے کہ اس میں وتر کے بارے میں فرمایا ہے ”وَأَمَدَكُمْ“ جس کے معنی اضافہ کرنے اور مدد پہنچانے کے ہیں اور بعض روایات میں ”زَادَكُمْ“ کے الفاظ بھی آئے ہیں، یعنی وتر کی نماز پہلی فرض نمازوں پر زائد کی گئی ہے اور مسلمہ اصول میں سے ہے کہ جو چیز دوسری پر اضافہ اور زائد کی جائے وہ مزید علیہ کی جنس سے ہوتی ہے، لہذا معلوم ہوا کہ جیسے فرض نمازیں لازمی ہیں

(۱) دیکھئے سنن ترمذی: ۱۰۳۱۱ باب ماجاء فی الوتر بسبع -

(۲) دیکھئے الہدایۃ: ۱۳۳۱۱ باب صلوٰۃ الوتر۔

(۳) الحدیث اخر جہ ابوداؤد الطیالسی فی مستندہ: ص ۸۱/ رقم الحدیث (۵۹۲)۔

اسی طرح وتر بھی لازمی ہے گویا کہ لزوم میں دونوں شریک ہیں اور یہی واجب کی علامت ہے کیونکہ عمل کے اعتبار سے فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں۔

دوسرے یہ کہ اس حدیث میں زیادتی اور اضافہ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے، اگر وتر محض سنت ہوتا تو اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کے بجائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جاتی جیسے کہ سنن ابن ماجہ کی حدیث میں ارشاد ہے ”کَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ صِيَامَهُ وَسَنَّتْ لَكُمْ قِيَامَهُ“ (۴) اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سنت کی اضافت اور نسبت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہوتی ہے۔

تیسرے یہ کہ زیادتی اس چیز میں مقصور ہوتی ہے جس کی کوئی حد اور عدد متعین ہو اور واجبات کا عدد چونکہ پہلے ہی سے متعین ہے اس لیے زیادتی واجبات ہی میں مقصور ہو سکتی ہے، نوافل میں زیادتی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ان کی کوئی حد اور انتہاء مقرر نہیں ہے۔

● فصل ثانی میں حضرت ابو ایوبؓ کی روایت ہے ”قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوُتْرُ حَقٌّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ“۔

چنانچہ امیر میمانی رحمۃ اللہ علیہ سبل السلام میں اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں ”هُوَ دَلِيلٌ لِمَنْ قَالَ بِوُجُوبِ الْوُتْرِ“ (۵)۔

بعض حضرات نے اس پر اشکال کیا ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے، امیر میمانی نے سبل السلام میں یہ جواب دیا ہے: قُلْتُ وَلَهُ حُكْمُ الرَّفْعِ إِذَا لَمْ يَسْرُحْ بِالْإِجْتِهَادِ فِيهِ أَيْ فِي الْمَقَادِيرِ وَالْحَدِيثُ دَلِيلٌ عَلَى إِجْبَابِ الْوُتْرِ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ أَيْضًا حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ عِنْدَ أَحْمَدَ ”مَنْ لَمْ يُوْتِرْ فَلَيْسَ مِنَّا“ (۶)۔

● فصل ثانی ہی میں حضرت زید بن اسلم کی روایت ہے ”مَنْ نَامَ عَنْ وُتْرِهِ فَلْيُصَلِّ إِذَا أَصْبَحَ“ اور

● فصل ثالث میں حضرت ابوسعیدؓ کی روایت ہے ”مَنْ نَامَ عَنْ الْوُتْرِ أَوْ نَسِيَهُ فَلْيُصَلِّ إِذَا ذَكَرَ أَوْ إِذَا

اسْتَيْقَظَ“ ان دونوں روایتوں میں صیغہ امر کے ساتھ وتر کی قضاء کا حکم دیا گیا ہے اور وجوب قضاء فرع ہے وجوب اداء کی، اسی لیے واجبات میں قضاء کا حکم ہوتا ہے نہ کہ سنن میں۔

● دارقطنی میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں قضا و وتر کی تصریح ہے ”مَنْ فَاتَهُ الْوُتْرُ

مِنَ اللَّيْلِ فَلْيَقْضِهِ مِنَ الْغَدِ“ (۷)۔

(۴) الحدیث اخر حد ابن ماجہ فی سننہ: ۳۲۱۱۱ باب فی قیام شہر رمضان رقم الحدیث ۱۳۲۸۔

(۵) دیکھیے سبل السلام: ۸۱۲ باب صلاۃ التطوع۔

(۶) دیکھیے سبل السلام: ۸۱۲ باب صلاۃ التطوع۔

(۷) الحدیث اخر جہ الدارقطنی فی سننہ: ۲۲۱۲ باب من نام عن وترہ اونسیہ۔

④ فصل ثانی میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی روایت ہے ”فاوتروا باہل القرآن“ اس روایت میں اور اس کے علاوہ اس باب کی دیگر متعدد روایات میں صیغہ امر فرمایا گیا ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے کیونکہ امر میں وجوب اصل ہے (۸)۔

⑤ فصل ثالث میں حضرت بریدہؓ کی حدیث ہے ”الوترُ حَقٌّ فَمَنْ لَمْ يوترْ فَلَيْسَ مِنَّا“ اس روایت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر کے ترک پر نکیر فرمائی اور تاکید بھی کی، تین بار یہ جملہ ارشاد فرمایا، اس سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ وتر واجب ہے، سنتوں میں ایسا معاملہ نہیں ہوتا۔

⑥ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر پر ”مواظبت من غیر ترک“ فرمائی ہے، یہاں تک کہ فوت ہونے کی صورت میں قضاء بھی کی، جیسا کہ ”لیلة التعریس“ کے واقعہ میں پیش آیا، چنانچہ علماء و فقہاء کا بھی وتر کی قضاء پر اجماع ہے اور یہ علامت وجوب ہے، سنت کے لیے نہ تو قضاء ہے اور نہ مواظبت من غیر ترک۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال اور ان کا جواب

ان حضرات کا استدلال ایک تو حضرت ضمام بن ثعلبہ کی روایت، جس میں ارشاد ہے ”خَمْسٌ صَلَوَاتٌ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ“ پھر جب انہوں نے سوال کیا ”هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا“ تو ان کے جواب میں آپ نے فرمایا ”لَا إِلَّا أَنْ تَطْوَعُ“ چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کتاب الام میں فرماتے ہیں (۹) ”فَفَرَّضَ الصَّلَاةَ خَمْسًا وَمَا سِوَاهَا تَطَوُّعًا“ اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”يُسْتَفَادُ مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَنَّهُ لَا يَجِبُ شَيْءٌ مِنَ الصَّلَوَاتِ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ غَيْرَ خَمْسٍ خِلَافًا لِمَنْ أَوْجَبَ الْوِتْرَ“ (۱۰)۔

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ واقعہ وتر کے وجوب سے پہلے کا ہے، یعنی ابتداء میں صرف پانچ نمازیں فرض تھیں اور کوئی نماز لازمی نہیں تھی، البتہ وتر بعد میں واجب ہو گیا، جیسا کہ دیگر روایات سے بالتفصیل معلوم ہوا۔

یہ کہ وتر مستقل نماز نہیں، بلکہ عشاء کے تابع ہے اور پانچ نمازوں سے الگ نہیں، بلکہ ان میں داخل ہے، اس لیے اس کو الگ شمار نہیں کیا گیا، اسی طرح ”صلاة العید“ بھی واجب ہے لیکن چونکہ وہ

(۸) دیکھیے المرقاة: ۱۶۸/۱۳۔

(۹) دیکھیے کتاب الام للامام ابی عبد اللہ محمد بن ادریس الشافعی: ۶۸۱/۱ باب اصل فرض الصلاة۔

(۱۰) دیکھیے فتح الباری: ۱۰۶/۱ کتاب الايمان، باب الزكاة من الاسلام۔

یومیہ نہیں بلکہ سال میں اس کا موقع آتا ہے، اس لیے اس پر بھی یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ صلاۃ العید بھی پانچ نمازوں میں سے نہیں، لہذا وہ بھی لازم نہیں (۱۱)۔

اور الزامی جواب حنفیہ کی طرف سے یہ ہے کہ اس حدیث کے ظاہری الفاظ کے پیش نظر احناف پر عدم وجوب وتر کا سوال وارد ہوتا ہے، اسی طرح اس حدیث کے ظاہری الفاظ سے حضرات شوافع پر صدقہ فطر کی عدم فرضیت کا سوال بھی وارد ہوتا ہے، کیونکہ زکوٰۃ کے بارے میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا الا ان تطوع"۔ حالانکہ ان حضرات کے نزدیک صدقہ فطر فرض ہے! تو جو جواب اور مخلص وہ صدقہ فطر کی فرضیت کا اختیار کریں گے وہ ہماری طرف سے وتر کا سمجھیں (۱۲)۔

دوسری دلیل حضرت معاذ بن جبل کی روایت ہے، جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یمن کا عامل بنا کر بھیجا تو دیگر ہدایات کے ساتھ ایک ہدایت یہ بھی کی "فَاخْبِرْهُمْ اَنَّ اللّٰهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خُمْسَ صَلَوٰتٍ فِيْ يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ" (۱۳) اگر وتر واجب ہوتا تو الگ ذکر فرماتے، حالانکہ وتر کا ذکر نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اوقات صلاۃ کا ذکر ہے، جس کا قرینہ خود اس حدیث میں ہے "فی یوم وليلة" اور وتر کا وقت الگ نہیں، عشاء والا ہی ہے، لہذا الگ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ عشاء کی نماز میں تبعاً داخل ہے۔

یہ جواب ان تمام روایات کا بھی ہے جن میں نمازوں کی تعداد پانچ بیان کی گئی ہے (۱۴)۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرض راحلہ سے اتر کر پڑھتے تھے اور وتر راحلہ پر جبکہ راحلہ پر فرائض نہیں بلکہ نوافل پڑھے جاتے ہیں، لہذا یہ عدم وجوب کی دلیل ہے۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے دو جواب دیے ہیں۔

ایک یہ کہ یہ وتر کے وجوب سے پہلے کا واقعہ ہے، وتر کی تاکید اور وجوب کے بعد راحلہ پر پڑھنا فسوخ ہو گیا ہے (۱۵)۔

دوسرے یہ کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نوافل راحلہ پر پڑھتے تھے اور جب وتر کی باری آئی تھی تو اتر کر زمین پر پڑھتے تھے اور فرماتے تھے "اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَفْعَلُ ذٰلِكَ" چونکہ

(۱۱) دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۸۶۱۱-۸۶۔

(۱۲) دیکھیے فتح الملہم: ۱۴۵۱۱۔

(۱۳) الحدیث اخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۱۹۶۱۱ کتاب الزکوٰۃ، باب لا تؤخذ کرائم اسوال الناس۔

(۱۴) دیکھیے خزائن السنن: ۱۵۸/۲۔

(۱۵) دیکھیے شرح معانی الآثار للطحاوی: ۲۰۹۱۱۔

حضرت ابن عمر کا یہ واقعہ وفات نبوی کے بعد کا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ آخر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وتر راہلہ سے اتر کر پڑھتے تھے۔

یہ تھی وتر کے وجوب کے متعلق تفصیل... لیکن درحقیقت عمل کے اعتبار سے یہ نزاع اور اختلاف، اختلاف لفظی اور صوری کے قریب ہے، چنانچہ اس بات پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ وتر کا ترک جائز نہیں اور اس کا تارک گنہگار ہے، اس کی شہادت مقبول نہیں اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ اس کا منکر کافر نہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وتر نہ تو سن اور نوافل کی طرح ہے جن کے ترک سے نہ گناہ لازم ہوتا ہے نہ شہادت مردود ہوتی ہے اور نہ قضاء لازم ہوتی ہے اور نہ ہی فرض کی طرح ہے جس کے منکر کو کافر قرار دیا جاتا ہے۔

البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک چونکہ فرض اور سنت کے درمیان مرتبہ ہے جو کہ ”فوق السنۃ دون الفرض“ ہے اور اس کا نام واجب ہے اور وتر اسی مرتبہ میں ہے، اس لیے وتر کو واجب کہا ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان چونکہ کوئی مرتبہ نہیں، اس لیے وہ حضرات اس مرتبہ کے عمل کو جو دلیل قطعی الثبوت، قطعی الدلالة سے ثابت نہ ہو، لیکن اس کی تاکید زیادہ آئی ہو... اکد السنن قرار دیتے ہیں اور اس کا کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب مرتبہ فرض سے دلیل کے قطعی ہونے کی وجہ سے کم ہے کیونکہ واجب دلیل قطعی سے ثابت ہوتا ہے خواہ قطعی الثبوت ہو یا قطعی الدلالة (۱۶)۔

الفصل الاول

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت احدكم الصبح صلى ركعة واحدة نونر له ما قد صلى متفق (۱۸)۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رات کی نماز دو دو رکعت ہے اور جب کسی کو صبح ہونے کا اندیشہ ہونے لگے تو ایک رکعت پڑھ لے، یہ پہلی پڑھی ہوئی نماز کو

(۱۶) بحوالہ مذکورہ ۲۰۸۱ باب الوتر۔

(۱۷) دیکھیے معارف السنن: ۵۹۱۱۔ مسالۃ اثبات مرتبة الواجب وكذا المعارف: ۱۶۲۱۱۴۱۳۔

(۱۸) الحدیث متفق علیہ اخرجه البخاری فی صحیحہ: ۱۳۵۱۱۔ ابواب الوتر، باب ماجاء فی الوتر، وسلم فی صحیحہ: ۵۱۶۱۱ صلاة

المسافرین، باب صلاة الليل مثنى مثنى، الوتر ركعة من آخر الليل رقم الحديث ۶۳۹۔

طاق کر دے گی۔

رکعات وتر

تیسری بحث وتر کی رکعات کی تعداد کے بارے میں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعتیں ہیں اور یہ مستقل نماز ہے، صلاة اللیل کے تابع نہیں۔ شافعیہ کے نزدیک وتر صلاة اللیل کے تابع ہے، چنانچہ یہ حضرات وتر کے وجوب کے بھی قائل نہیں۔ اس لیے ان حضرات کے نزدیک وتر کا اطلاق ایک سے لے کر گیارہ رکعات تک پر ہوتا ہے۔

امام احمد سے ایک روایت حنفیہ کے مطابق مروی ہے اور ایک روایت شافعیہ کے موافق مستقول ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بھی تین رکعات کے قائل ہیں، ایک رکعت کے قائل نہیں (۱۹)۔ البتہ تین رکعتوں میں وصل کے قائل نہیں بلکہ فصل کے قائل ہیں، کہ دو رکعتیں الگ سلام کے ساتھ ہوں اور ایک رکعت الگ، چنانچہ موطا میں خود وتر کی تین رکعات ہونے پر تصریح فرماتے ہیں ”مالک عن ابن شہاب أن سعد بن أبي وقاص كان يوتر بعد العتمة بواجدة قال مالك وليس على هذا العمل عندنا ولكن اذنى الوتر ثلاث“ (۲۰)۔

حنفیہ کے دلائل

۱۔ صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے (۲۱) جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے متعلق پوچھا گیا ہے، حضرت عائشہ فرماتی ہیں ”مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَزِيدُ فِي رَمَضَانَ وَلَا فِي غَيْرِهِ عَلَى إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً يُصَلِّي أَرْبَعًا فَلَتَسْأَلُ عَنْ حَسَنِهِمْ وَطَوْلِهِمْ ثُمَّ يُصَلِّي أَرْبَعًا فَلَتَسْأَلُ عَنْ حَسَنِهِمْ وَطَوْلِهِمْ ثُمَّ يُصَلِّي ثَلَاثًا“ اس روایت میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تہجد پڑھنے کے بعد تین رکعتیں وتر کی ادا فرماتے تھے۔

۲۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے ”بَابُ مَا جَاءَ فِي مَا يَقْرَأُ فِي الْوُتْرِ“ ہی کے تحت عبد العزیز بن جرجس

(۱۹) دیکھیے تفصیل کے لیے معارف السنن: ۲۱۸/۳ - ۲۲۰ باب ما جاء في الوتر بثلاث۔

(۲۰) آخر جہ الامام مالک فی موطنہ: ۱۲۵/۱ رقم الحدیث ۲۱ باب الامر بالوتر۔

(۲۱) الحدیث متفق علیہ اخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۱۵۳/۱ باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل ومسلم فی صحیحہ: ۲۵۳/۱ باب صلاة اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

کی روایت نقل کی ہے (۲۳) اس باب کی فصل ثانی میں مذکور ہے اور اس میں ارشاد ہے۔
 ”قَالَتْ كَانَ يَقْرَأُ فِي الْأُولَى بِسَبْحِ اسْمِ رَبِّكَ وَفِي الثَّانِيَةِ بِقُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ وَفِي الثَّلَاثَةِ بِقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ
 وَالْمَعْقُولَتَيْنِ“ چنانچہ اس روایت میں رکعت اولیٰ، ثانیہ اور ثالثہ کی تصریح کی ہے۔

۲۔ دارقطنی میں حضرت ابن مسعود کی حدیث ہے ”وَتَرَّ اللَّيْلُ ثَلَاثَ كَوْتَرٍ النَّهَارِ صَلَاةَ الْمَغْرِبِ“ (۲۳)

۳۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابو العالیہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت نقل کی ہے، فرماتے ہیں
 ”عَلَّمَنَا أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ الْوَتْرَ مِثْلَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ، وَهَذَا وَتَرُ اللَّيْلِ وَهَذَا وَتَرُ النَّهَارِ“ (۲۴)

۵۔ نیز حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں ”الْوَتْرُ ثَلَاثُ رَكَعَاتٍ“ (۲۵)
 یہ تینوں روایتیں بھی اس بات پر نص ہیں کہ وتر تین رکعات ہیں۔

۶۔ فصل ثالث میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے ”كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ يُوْتِرُ بِثَلَاثٍ يَقْرَأُ فِيهِنَّ بِتِسْعِ سُورٍ مِنَ الْمَفْصَلِ يَقْرَأُ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ بِثَلَاثِ سُورٍ آخِرُهُنَّ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“۔

۷۔ مصنف ابن شیبہ میں روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ
 کو رات کے وقت دفن کیا ”ثُمَّ دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَأَوْتَرَ بِثَلَاثٍ“ (۲۶) اور جامع المسانید میں حضرت عمر کا فرمان
 ہے ”إِنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالَ مَا أَحْبَبَّ أَنْي تَرَكْتُ الْوَتْرَ بِثَلَاثٍ وَإِنْ لِي حُمْرُ النَّعِيمِ“ (۲۷)۔

۸۔ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں (۲۸) ”أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّ الْوَتْرَ بِثَلَاثٍ لَا يَسْلَمُ إِلَّا
 فِي آخِرِهِنَّ“ یعنی حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ وتر تین رکعات ہیں ایک
 سلام کے ساتھ۔

۹۔ امام نسائی نے ”باب كيف الوتر بثلاث“ ترجمہ قائم کیا ہے اور روایت نقل کی ہے ”عَنْ ذَرَارَةَ“

(۲۲) الحدیث اخر جہ الترمذی فی سننہ: ۸۶۱۱۔

(۲۳) الحدیث اخر جہ الدارقطنی فی سننہ: ۲۸۱۲۔ الوتر ثلاث کثلاث المغرب۔

(۲۴) دیکھئے شرح معانی الآثار: ۲۰۲/۱ کتاب الصلوة باب الوتر۔

(۲۵) نفس المرجع۔

(۲۶) الآثار اخر جہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ: ۲۹۳/۲ کتاب الصلوة من کان یوتر بثلاث او اکثر۔

(۲۷) جامع المسانید: ۳۶۴/۱۔

(۲۸) دیکھئے نسب الراية: ۱۲۲/۲۔

بن اوفیٰ عن عائشة رضي الله عنها قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يسلم في ركعتي الوتر“ - (۲۹)

۱۰۔ حاکم نے مستدرک میں حضرت صدیقہ کی ایک روایت نقل کی ہے ”کان النبي صلى الله عليه

وسلم يوتر بثلاث لا يسلم الا في آخره“ - (۳۰)

۱۱۔ امام طحاوی نے فقہاء مدینہ سبعہ، سعید بن مسیب، عمرو بن الزبیر، قاسم بن محمد، ابو بکر بن عبد الرحمن، خارج بن زید، عبید اللہ بن عبد اللہ، سلیمان بن یسار کا اجتماعی فتویٰ بسند صحیح نقل کیا ہے ”ان الوتر ثلاث لا يسلم الا في آخره“ - (۳۱)

۱۲۔ حافظ ابن عبد البر نے التمدید شرح مؤظا امام مالک میں روایت نقل کی ہے ”عن ابی سعید الخدری رضي الله عنه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البتير ان يصلي الرجل ركعة واحدة يوتر بها“ - (۳۲) علامہ عینی نے شرح طحاوی میں اس روایت کے رجال پر فرداً فرداً کلام کیا ہے اور کہا ہے کہ صرف ایک راوی عثمان بن محمد بن عثمان کے اندر صرف عقلی نے جرح کی ہے اور ”الغالب علی حدیث الوهم“ کہا ہے، لیکن دوسرے کسی محدث نے ان پر جرح نہیں کی اس لیے اس سے استدلال درست ہوگا، چنانچہ محققین نے دعویٰ کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ”ایتار برکعة واحدة فقط“ ثابت نہیں ”قال ابن الصلاح لم يثبت منه صلى الله عليه وسلم الاقتصار على واحدة ولا نعلم في روايات الوتر مع كثرتها انه صلى الله عليه وسلم اوتر بواحدة فحسب“ - (۳۳)

حافظ ابن حجر نے ابن الصلاح کے اس دعوے پر اعتراض کیا ہے کہ دارقطنی میں روایت ہے (۳۴)

”عن القاسم بن محمد عن عائشة رضي الله عنها ان النبي ﷺ اوتر بركعة“ لہذا ابن الصلاح کا انکار درست نہیں، مگر حافظ صاحب کا یہ اعتراض صحیح نہیں، چونکہ دارقطنی کی یہ روایت دراصل اختصار ہے بخاری شریف کی اس روایت کا جس کو امام بخاری نے ”باب كيف صلوة النبي صلى الله عليه وسلم وكم كان يصلي بالليل“ میں ”عن القاسم بن محمد عن عائشة“ نقل کیا ہے اور اصل روایت میں ایتار برکعة واحدة فقط مذکور نہیں (۳۵)

(۲۹) الحدیث اخر جہ السانی فی سنہ: ۱/۲۴۸ کتاب الصلوة، باب کیف الوتر بثلاث۔

(۳۰) الحدیث اخر جہ الحاکم فی المستدرک علی الصحیح: ۱/۳۰۴ کتاب الوتر۔

(۳۱) دیکھیے شرح معانی الآثار: ۱/۲۰۴ کتاب الصلوة، باب الوتر۔

(۳۲) التمهيد لابن عبد البر: ۱۳/۲۵۳۔

(۳۳) دیکھیے معارف السنن: ۳/۲۱۵۔ ۲۱۶۔

(۳۴) الحدیث اخر جہ الدارقطنی فی سنہ: ۲/۳۲ باب ما يقرأ في ركعات الوتر والقنوت فيه۔

(۳۵) الحدیث اخر جہ البخاری ص: ۲۲۳ کتاب التهجید رقم الحدیث (۱۱۳۰)۔

حضرات شوافع زیر بحث حدیث کے علاوہ تمام ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں ایک رکعت کا ذکر آیا ہے، جیسے ”یوتر منہا برکعة، أو تر برکعة واحدة“ اسی طرح فصل اول کی دوسری روایت ”الوتر رکعة من آخر الليل“۔

اس کے علاوہ سنن دارقطنی کی روایت ہے جس میں ارشاد ہے: ”لا توتر واثلاث، أو تروا بخمس أو سبع ولا تشبهوا بصلاة المغرب“ (۳۶) چنانچہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تین رکعات وتر پڑھنا مکروہ ہے۔

جن روایات میں ایک رکعت کا ذکر ہے ان کا جواب یہ ہے کہ روایات مرفوعہ صحیحہ کثیرہ سے یہ ثابت ہے کہ وتر تین رکعات ہیں اور مستقل طور پر ایک رکعت کا اثبات نہ کسی قوی حدیث سے ہے اور نہ ضعیف حدیث سے، جیسا کہ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں (۲۷) ”ولا یوجد مع الخصم حدیث یدل علی ثبوت رکعة مفردة فی حدیث صحیح ولا ضعیف۔“ لہذا جن روایات میں ایک رکعت کا ذکر ہے وہ مجمل اور

مختل ہیں، ان میں تاویل کرنا ضروری ہے تاکہ احادیث میں تطبیق ہو اور وہ یہ کہ ایک رکعت سے نماز وتر تب بنے گی جب پہلی دو رکعتوں سے ایک رکعت مل جائے، جیسا کہ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں (۲۸) ”منظمة بشفع قبلها جمعا بين الأحاديث فإن الشفع يوتها“ گویا کہ ان روایات سے ایک رکعت کا ثبوت نہیں ہوتا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس ایک رکعت کے ملنے سے پہلی دو رکعتیں وتر ہو جائیں گی۔

امام طحاوی اور حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہما نے بھی یہی تاویل ذکر کی ہے کہ حدیث میں یہ احتمال ہے کہ رکعت واحدہ سے مستقل رکعت واحدہ مراد نہ ہو، بلکہ دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت مراد ہو۔ گویا کہ شفع مقدم ایک رکعت کے ذریعہ سے وتر ہو جائے گا (۲۹)۔

دارقطنی کی روایت کا مطلب

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ صلاۃ اللیل چھوڑ کر صرف تین رکعات وتر اختیار نہ کرو بلکہ وتر کے ساتھ صلاۃ اللیل کا بھی کچھ حصہ ملاؤ، گویا کہ اس میں صلاۃ اللیل کی ترغیب و تشویق ہے نہ یہ کہ تین رکعات

(۲۶) الحدیث اخر جہ الدار قطنی فی سننہ: ۲۵۱۲ لا تشبهوا الوتر بصلاة المغرب۔

(۲۷) دیکھئے المرقاة: ۱۶۰/۳۔

(۲۸) دیکھئے المرقاة: ۱۶۱/۳۔

(۲۹) دیکھئے شرح معانی الآثار: ۱۹۱۱۲ باب الوتر۔ وفتح الباری ۴۸۱۱۲ کتاب الوتر باب ماجاء فی الوتر۔

دتر پڑھنے کی ممانعت! اس لیے کہ وہ تو بالاتفاق جائز ہے۔

البتہ رکعت واحدہ سے ممانعت آئی ہے، چنانچہ ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن البتیراء ان یصلی الرجل رکعتاً واحداً یوتر بہا" (۴۰) اس روایت میں تصریح ہے کہ صرف ایک رکعت پڑھنا مکروہ ہے، شافعیہ میں سے قاضی ابوالطیب شافعی کا مسلک بھی یہی ہے کہ رکعت واحدہ مکروہ ہے (۴۱)۔

علامہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مسلک حنفی کی ترجیح کے لیے ایک قوی دلیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وتر تین رکعتیں ہیں اور تین رکعتیں وتر پڑھنا بالاتفاق جائز ہے جبکہ تین رکعتوں سے کم اور زیادہ پڑھنا متفق علیہ نہیں، بلکہ مختلف فیہ ہے اور یہ ظاہر ہے کہ متفق علیہ مختلف فیہ سے راجح ہوتا ہے، نیز تعامل سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے اور مسئلہ کے حل کے لیے صرف روایات کافی نہیں بلکہ مسئلہ کا دارومدار تعامل پر ہے اور وہ حنفیہ کا موید ہے اور خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت کریمہ بھی تین رکعات پڑھنے کی رہی ہے (۴۲)۔

البتہ جن روایات میں پانچ، سات، نو، گیارہ، تیرہ وغیرہ رکعات کا ذکر آیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان روایات میں وتر کا اطلاق پورنی صلاة اللیل پر ہوا ہے، جیسا کہ امام اسحق رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے معلوم ہوتا ہے، جس کو امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کیا ہے، اس طریقے سے تمام روایات میں تین رکعات وتر کی ہیں باقی صلاة اللیل (تہجد) کی نماز ہے (۴۳)۔

ایک تشہد اور ایک سلام کے ساتھ پانچ رکعت پڑھنے کا حکم

﴿ وعن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة بوتر من ذلك بخمس لا يجاوز في شيء إلا في آخرها متفق عليه (۴۴)۔

اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم رات میں تیرہ رکعت

(۴۰) التعمیر لابن عبد البر: ۱۲/۲۵۴۔

(۴۱) دیکھیے العرف الشذی علی جامع الترمذی: ۶۰۴/۱۱۔ باب ماجاء فی فضل الوتر۔

(۴۲) دیکھیے معارف السنن: ۲۲۲/۳۔ ۲۲۳۔ باب ماجاء فی الوتر ثلاث۔

(۴۳) دیکھیے جامع ترمذی: ۱۰۴/۱۱۔ باب ماجاء فی الوتر سبع۔

(۴۴) الحدیث متفق علیہ اخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۱۵۲/۱۱ کتاب التہجد، باب کیف صلاة اللیل وسلم فی صحیحہ: ۵۰۸/۱۱۔ مسافرین، باب صلاة اللیل وعدد رکعاتہ صلی اللہ علیہ وسلم رقم الحدیث: ۷۲۶۔

پڑھتے تھے، جن میں سے پانچ رکعتوں میں وتر پڑھتے اور ان میں سوائے آخری رکعت کے کسی میں بھی نہیں بیٹھتے تھے۔

اس حدیث کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانچ رکعتیں ایک تشہد اور ایک سلام کے ساتھ اس طرح پڑھتے تھے کہ کسی ایک رکعت میں بھی نہ تو تشہد کے لیے بیٹھتے تھے اور نہ سلام پھیرتے تھے، بلکہ آخری رکعت میں تشہد کے لیے بیٹھتے اور سلام پھرتے تھے۔ گویا کہ پانچ رکعتیں ایک سلام بلکہ ایک ہی قاعدہ کے ساتھ ہوتی تھیں، حالانکہ یہ فضل بن عباس کی روایت کے خلاف ہے جس میں تصریح ہے وَالصَّلَاةُ مَشْنَى مَشْنَى تَشْهَدُ فِي كُلِّ رَكْعَتَيْنِ“ (۳۵) کہ نماز کی ہر دو رکعتوں میں قعدہ اور تشہد ہونا چاہیے۔ حنفیہ کے مسلک پر یہ اشکال بھی وارد ہوتا ہے کہ اس حدیث میں پانچ رکعتوں کو وتر کہا گیا ہے۔ اس اشکال کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

① بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان پانچ رکعتوں میں تین رکعات وتر کے ساتھ دو رکعتیں نفل کی بھی شامل ہیں اور ”لا یجلس“ سے جلوس طویل کی نفی ہے جو دعا و ذکر کے لیے ہو، نفس قعدہ کی نفی نہیں یعنی جلسہ فراغ اور جلسہ استراحت بالکل آخر میں ہوتا تھا، وتر کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ذکر و دعا کے لیے نہیں بیٹھتے تھے بلکہ وتر کے بعد نفلوں سے فارغ ہو کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم جلسہ فراغ اختیار فرماتے تھے۔ اس صورت میں استثناء منقطع ہوگا چونکہ یہ جلوس نماز سے خارج ہے۔

② علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وتر سے قبل کی صلاۃ اللیل کھڑے ہو کر ادا فرماتے تھے اور وتر کے بعد دو رکعتوں میں قیام فی الصلوة کے بجائے قعود فی الصلوة اختیار فرماتے تھے۔ اس صورت میں استثناء متصل ہوگا، یہاں جلوس نماز میں مراد ہے (۳۶)۔

③ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہاں جلسہ تشہد کی نفی نہیں بلکہ جلسہ سلام کی نفی ہے، جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ارشاد ہے ”صَلَّى سَبْعًا أَوْ خَمْسًا أَوْ ثَرْبَعِينَ لَمْ يَسْلَمْ إِلَّا فِي آخِرِهِنَّ“ (۳۷) یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جلوس تو فرماتے تھے لیکن سلام صرف پانچویں رکعت میں پھرتے تھے، لیکن یہ توجیہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق نہیں کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وتر کی تین رکعتیں دو نفلوں کے ساتھ ایک ہی سلام کے ساتھ پڑھی جاسکتی ہیں، حالانکہ یہ حنفیہ کا مسلک نہیں۔

(۳۵) الحدیث احمد الترمذی فی جامعہ: ۲۲۵/۲ باب فی التشفیح فی الصلوة رقم الحدیث ۲۸۵۔

(۳۶) یکسے فتح الملموم: ۲۹۱/۲ باب صلاۃ اللیل و عدد رکعات اللہ علیہ وسلم۔

(۳۷) الحدیث: ۲/۳۵ کتاب الصلوة، باب فی صلوۃ اللیل رقم الحدیث ۱۲۵۶۔

④ بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہاں خاص جلوس کی نفی ہے یعنی وہ جلوس جس میں سلام نہ پایا جائے اور فی آخرها سے مراد رکعت اخیرہ سے ماقبل والی رکعت مراد ہے یعنی لا یجلس جُلوساً لا یسلم فیہ الا فی آخرها ای فی ماقبل آخرها -

⑤ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ دو رکعت پر جلسہ نہ ہونے کی روایت، دیگر احادیث قویہ کثیرہ سے منسوخ ہے، ابتدا میں یہ جائز تھا بعد میں منسوخ ہو گیا، اسی طرح ایک رکعت وتر بھی منسوخ ہے -

⑥ یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول ہے، اس کا قرینہ وہ روایت ہے جس میں آپ کا ایک صبح تک تمام نماز میں ایک ہی آیت ”إِنْ تَعَذَّبْتُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ (الایہ)“ (۳۸) پڑھنا منقول ہے، قیام میں بھی، رکوع میں بھی، سجدے میں بھی، دعا میں بھی، حالانکہ امت کے لیے بالاتفاق یہ ناجائز ہے کہ فاتحہ اور تشہد چھوڑ دیں یا رکوع و سجود میں قراءت کریں، اس سے معلوم ہوا کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی، امت کے لیے یہ جائز نہیں، بلکہ اس کے لیے قوی روایات پر عمل کا حکم ہے (۴۹) -

زیر بحث حدیث کے بعد حضرت سعد بن ہشام کی روایت پر بھی یہی اشکال ہوتا ہے، جس کا ظاہری تقاضا یہ ہے کہ آٹھ رکعتوں میں تعدہ صرف آٹھویں رکعت پر ہو، نیز نماز تہجد اور وتر کے درمیان سلام کا فاصلہ نہ ہو -

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سائل کے سوال کا تعلق صلاة الوتر سے تھا نہ کہ صلاة اللیل سے! اس لیے حضرت عائشہ صدیقہ نے بھی مقصود کو پیش نظر رکھ کر اختصار سے کام لیا اور وتر کے جلوس و سلام کو تو ذکر کیا لیکن وتر سے پہلے کے جلسات و سلام کو نظر انداز کر دیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ وتر کی دوسری رکعت پر صرف جلوس اور تیسری رکعت پر جلوس سلام کے ساتھ ہوتا تھا، کیونکہ نور کعتوں میں آٹھویں رکعت وتر کی دوسری رکعت اور نویں رکعت وتر کی تیسری رکعت ہو جاتی ہے -

اور چونکہ سوال وتر سے متعلق تھا نہ کہ صلاة اللیل سے، اس لیے جواب کو سوال کے مطابق کرنے کے لیے صرف وتر کے بارے میں بتایا اور صلاة اللیل کے باقی جلسات و سلام سے بحث نہیں کی -

البتہ پوری صلاة اللیل پر وتر کا اطلاق اس مناسبت سے کیا گیا کہ وتر بھی اس میں داخل ہے (۵۰) - خلاصہ یہ کہ حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا اصل میں یہ بتانا چاہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی تین رکعتیں سلام کے بغیر ادا فرماتے تھے جیسا کہ سنن نسائی میں حضرت سعد بن ہشام ہی کی روایت ہے

(۳۸) ابن ماجہ: ۳۲۹/۱ کتاب اقامة الصلوة والسنة فیہا باب ماجاء فی القراءۃ فی صلوة اللیل رقم الحدیث ۱۳۵۰ -

(۳۹) دہکھیہ معارف مدینہ: ۳۱۱۸ -

(۵۰) دیکھیہ عمدة الفاری: ۸۱۶ قبل باب ساعات الوتر -

”إِنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ لَا يُسَلِّمُ فِي رَكْعَتَيْ الْوُتْرِ“ (۵۱)۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت مسلک حنفی کے عین مطابق ہے کہ رکعات وتر میں فصل بالسلام نہیں۔ (۳۳)

علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ المحلی میں فرماتے ہیں کہ وتر تین رکعات ہیں۔ دوسری رکعت کے بعد سلام کے بغیر صرف قعدہ ہوگا اور تیسری رکعت کے بعد قعدہ کے ساتھ سلام بھی ہوگا جیسا کہ مغرب کی نماز ہے اور یہی حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے۔ (۳۳)

اور اس پر دلیل کے طور پر علامہ ابن حزم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اسی حدیث کو ذکر کیا ہے جس میں نو رکعات کا ذکر آیا ہے۔

اس کے علاوہ مسلمہ اصول سے بھی حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے چنانچہ ضابطہ یہی ہے کہ ہر دو رکعتوں کے بعد تشہد اور جلوس ہو جیسا کہ فضل بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں گزر چکا، نیز حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت بھی صحیح مسلم میں ہے۔ ”كَانَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي كُلِّ رَكْعَتَيْنِ التَّحِيَّةَ“ (۳۵) اس روایت سے خوب واضح ہوتا ہے کہ ہر دو رکعتوں کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جلوس اور تشہد فرماتے تھے۔



(۵۱) الحدیث اخر جہ النسائی فی ص: ۲۳۸۱۱ کتاب قیام اللیل، باب کیف الوتر بثلاث۔

(۳۳) بیہقی عمدہ العاری : ۸ / ۷۰ قبیل باب ساعات الوتر۔

(۳۴) بیہقی المحلی مالانار : ۸۹ / ۲ کتاب الصلاة مسألة ۲۹۰ الوتر ثلاث رکعات۔

(۳۵) الحدیث اخر جہ مسلم فی باب ما یجمع صفة الصلاة : ۱ / ۱۹۳۔

باب القنوت

الفصل الاول

﴿ عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد أن يدعو على أحد أو يدعو لأحد فنت بعد الركوع فربما قال إذا قال سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد اللهم أنج الوليد بن الوليد وسلمة بن هشام وعياش بن أبي ربيعة اللهم أشدد وطأتك على مضر وأجعلها سنين كسني يوسف يجر بذلك وكان يقول في بعض صلواته اللهم العن فلانا وفلانا لأحباء من العرب حتى أنزل الله تعالى لئن لك من الأمر شيء الآية متفق عليه (۱)۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی کو بدعا دیتے یا کسی کے لیے دعا کرتے تو رکوع کے بعد دعاء قنوت پڑھتے تھے، چنانچہ بعض اوقات ”سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ“ کہنے کے بعد یہ دعا کرتے ”اے اللہ ولید بن الولید، سلمة بن هشام اور عیاش بن ابی ربيعة کو نجات دے، اے اللہ قوم مضر پر تو اپنا سخت عذاب نازل کر اور اس عذاب کو ان پر قحط کی صورت میں مسلط کر، ایسا قحط جو حضرت یوسف علیہ السلام کے قحط کی مانند ہو (یعنی اس قحط کی طرح جو حضرت یوسف کے زمانہ میں مصری قوم پر آیا تھا) یہ دعا آپ صلی اللہ علیہ وسلم باواز بلند کرتے تھے اور کسی نماز میں عرب کے بعض قبائل کے لیے اس طرح بدعا فرماتے ”اللَّهُمَّ الْعَنْ فُلَانًا وَفُلَانًا“ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ”لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ“ یعنی اس معاملہ میں آپ کا کچھ دخل نہیں۔

(۱) الخديث متفق عليه اخر حد البخاري في صحيحه: ۶۵۵/۲ في تفسير آل عمران، باب قول ليس لك من الامر شيء۔

وسلم في صحيحه: ۱/۳۶۶ كتاب المساجد، باب اشحاب القنوت في جميع الصلوات۔

لغت میں لفظ قنوت کے کئی معانی آتے ہیں۔
 طاعت، سکوت، قیام فی الصلوة، طول القیام فی الصلوة، اسی طرح دعاء کو بھی قنوت کہتے ہیں۔
 بظاہر یہاں وہ دعاء مخصوص مراد ہے، جس کو فقہاء کی اصطلاح میں قنوت کہتے ہیں (۲)۔
 ”قنوت“ کے سلسلے میں تین مسائل مشہور ہیں۔

پہلا مسئلہ

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک دعائے قنوت وتر میں قبل الركوع پڑھنی چاہیے۔ امام مالک، امام اسحق، عبداللہ بن المبارک اور متعدد صحابہ کرام نے بھی یہی مذہب مقول ہے۔ جبکہ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک رکوع کے بعد قنوت مسنون ہے، بعض صحابہ و تابعین سے بھی یہی مقول ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا عمل چونکہ اس میں مختلف ہے یعنی قبل الركوع اور بعد الركوع دونوں طرح مقول ہے، اس لیے یہ اختلاف اختلاف مباح کے قبیل سے ہے (۳)۔

ان حضرات کا استدلال ایک تو سید بن غفلہ کی روایت ہے جس میں ارشاد ہے ”سَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ يَقُولُونَ قَنَتَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي آخِرِ الْوُتْرِ“ (۴)۔ اور آخر وتر تب ہوگا جب کہ رکوع کے بعد ہو۔

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جب ایک چیز نصف سے زائد ہو جائے تو وہ آخر شمار ہوتی ہے، لہذا جب قنوت تیسری رکعت میں پڑھے گا اگرچہ رکوع سے پہلے ہو تب بھی وہ آخر شمار ہوگا، آخر کے لیے یہ ضروری نہیں کہ رکوع کے بعد ہو (۵)۔

دوسرے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں تصریح ہے
 ”عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَلِمَاتٍ أَقُولُهُنَّ فِي الْوُتْرِ إِذَا رَفَعْتُ رَأْسِي وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا السُّجُودُ“ (۶)۔

(۲) دیکھیے المرقاة: ۱۴۸/۳۔ والتعليق: ۱۰۱/۲۔

(۳) دیکھیے معارف السنن: ۲۳۲۳۔ ۲۳۲۴ باب فی القنوت فی الوتر۔

(۴) الرواية اخر جها الدارقطني في سننه: ۲/۲۲۲ باب ما يقرأ في ركعات الوتر والقنوت فيه۔

(۵) دیکھیے الهدایة: ۱۳۵/۱ باب صلاة الوتر۔

(۶) الاثر اخر جها الزمعي في نصب الرابة: ۱۲۲/۲۔ الاحاديث في قنوت الوتر۔

حفیہ کا استدلال ایک تو حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُؤْتِرُ فَيَقْنُتُ قَبْلَ الرُّكُوعِ“ (۷) چنانچہ اس روایت میں قبل الركوع کی تصریح ہے۔
دوسرے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَنَتَ فِي

الْوَتْرِ قَبْلَ الرُّكُوعِ“ - (۸)

اسی طرح طبرانی نے ”اوسط“ میں حضرت ابن عمر سے روایت نقل کی ہے ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُؤْتِرُ بِثَلَاثٍ يَجْعَلُ الْقُنُوتَ قَبْلَ الرُّكُوعِ“ - (۹)

سخ ابن الہمام تمام احادیث بمعہ اسانید کے نقل کر کے فرماتے ہیں کہ ہر طریق یا صحیح اور یا حسن ہے اور اگر بعض میں غرابت یا تفرد بھی ہو تب بھی تمام روایات کے مل جانے سے قوت حاصل ہو جائے گی۔

مولانا اور لیس کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس بات کی دلیل یہ ہے کہ اکثر صحابہ کرام کا عمل مسلک حنفی کے موافق ہے (۱۰)۔ مصنف ابی شیبہ کی روایت ہے ”عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ أَصْحَابَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانُوا يَقْنُتُونَ فِي الْوَتْرِ قَبْلَ الرُّكُوعِ“ (۱۱)۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ احادیث اور حضرات صحابہ کرام کے تعامل سے مسلک حنفی کی تائید ہوتی ہے اور جن روایات و آثار میں قنوت بعد الركوع کا ذکر آیا ہے وہ تمام قنوت نازلہ پر محمول ہیں، جیسا کہ اس باب کی فصل اول میں حضرت عاصم الاحول کی متفق علیہ روایت ہے، حضرت عاصم فرماتے ہیں: میں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکوع سے پہلے دعاء قنوت پڑھتے تھے یا بعد میں تو حضرت انس نے فرمایا ”قبلہ“ یعنی رکوع سے پہلے، آگے رکوع کے بعد والے قنوت کے بارے میں فرمایا کہ وہ قنوت نازلہ ہے جس کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہینہ رکوع کے بعد پڑھا ہے۔

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حفیہ اور مشہور روایت کے مطابق امام احمد اور ایک روایت کے مطابق امام شافعی ان کے قائل ہیں کہ و تروں میں سال بھر دعائے قنوت پڑھی جائے گی، حضرات صحابہ میں سے حضرت

(۷) الحدیث اخر جہ ابن ماجہ فی سننہ: باب ماجاء فی القنوت قبل الركوع وبعده ص ۸۳ والنسائی فی سننہ: ۱/۲۳۸ باب کیف الوتر ثلاث۔

(۸) الحدیث اخر جہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ: ۲/۳۰۲ فی القنوت قبل الركوع وبعده۔

(۹) انظر مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للہیثمی: ۲/۱۳۸ باب القنوت۔

(۱۰) دیکھیے مصنف ابن شیبہ ۲/۳۰۲ فی القنوت قبل الركوع وبعده۔

(۱۱) دیکھیے معارف السنن: ۳/۲۳۱-۲۳۲۔

عمر، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عمر اور دیگر متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی مذہب مقبول ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قنوت وتر صرف رمضان میں ہے۔

امام شافعی اور امام احمد ایک روایت کے مطابق صرف رمضان المبارک کے نصف اخیر میں قنوت وتر کے مسنون ہونے کے قائل ہیں (۱۲)۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عمر اور حضرت علی کے آثار سے ہے کہ یہ حضرات صرف رمضان المبارک کے نصف اخیر میں قنوت پڑھتے تھے (۱۳)۔

جبکہ حنفیہ کا استدلال حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کی حدیث سے ہے، جو باب الوتر کے فصل ثانی میں مذکور ہے ”عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَلِمَاتٍ أَقُولُهُنَّ فِي قُنُوتِ الْوَتْرِ“ اس میں رمضان اور غیر رمضان کی کوئی تخصیص نہیں۔

نیز حضرت نخعی نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے تمام سال قنوت وتر کی روایت نقل کی ہے (۱۴)۔

مولانا اور لیس کاندھلوی فرماتے ہیں کہ قنوت وتر کی احادیث مطلق ہیں ان میں رمضان وغیر رمضان کی تخصیص نہیں، چنانچہ ”كَانَ يَقْنُتُ فِي الْوَتْرِ، فَتَنَتْ فِي وَتْرِهِ، وَكَانَ يَقُولُ فِي وَتْرِهِ“ اور اس جیسی اور بھی روایات ہیں جن میں مطلق وتر کا ذکر آیا ہے اور وتر چونکہ رمضان المبارک اور نصف اخیر کے ساتھ مخصوص نہیں لہذا قنوت بھی رمضان اور نصف اخیر کے ساتھ مخصوص نہیں (۱۵)۔

تیسرا مسئلہ

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ فجر کی نماز میں دائماً دعاء قنوت پڑھنا مستحب ہے یا نہیں؟ حضرات ائمہ کے اس میں مختلف اقوال ہیں۔

چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فجر کی نماز میں قنوت نازلہ کے علاوہ دائماً قنوت پڑھنے کو مستحب قرار دیتے ہیں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فجر کی نماز میں قنوت کے مسنون ہونے کے قائل ہیں۔

(۱۲) دیکھئے التعلیق الصبیح: ۱۰۲/۲۔

(۱۳) دیکھئے تفصیل آثار کے لیے مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۰۵/۲۔

(۱۴) دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۰۶/۲۔ و مجمع الزوائد ۲/۲۳۳ باب القنوت فی الوتر۔

(۱۵) دیکھئے التعلیق الصبیح: ۱۰۲/۲۔

جبکہ امام ابو حنیفہ، امام احمد، صاحبین اور حضرات صحابہ و تابعین میں سے ایک بہت بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھنا نہ سنت ہے اور نہ مستحب (۱۶)۔

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ کے مسلک کو "أَكْثَرُ أَهْلِ الْعِلْمِ" کا مذہب اور شافعیہ کے مذہب کو "بعض أهل العلم" کا مذہب قرار دیا ہے۔ شرح السنہ میں بھی مسلک حنفی کو "أَكْثَرُ أَهْلِ الْعِلْمِ" کا مذہب قرار دیا گیا ہے۔ (*)

حنفیہ کا استدلال ایک تو حضرت ابومالک اشجعی کی روایت سے ہے، جو اس باب کی فصل ثانی میں مذکور ہے کہ انہوں نے اپنے والد محترم سے یہ معلوم کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء اربعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم فجر کی نماز میں دعاء قنوت پڑھتے تھے یا نہیں؟ تو ان کے والد محترم نے جواب دیا کہ فجر کی نماز میں دعاء قنوت پڑھنا بدعت ہے "أَيُّ بَنِي مُحَدَّثٍ"۔

امام زہری اور حضرت سعید بن جبیر سے بھی یہی مروی ہے کہ صبح کی نماز میں قنوت پڑھنا بدعت ہے (۱۷)۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابومالک اشجعی کی حدیث مسلک حنفی کے لیے اس بات پر قوی دلیل ہے کہ خلفا راشدین کے ہاں فجر کی نماز میں دعائے قنوت نہیں پڑھی جاتی تھی (۱۸)۔

دوسرے مسند بزار میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، فرماتے ہیں "كَمْ يَقْنُتُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الصُّبْحِ إِلَّا شَهْرًا ثُمَّ تَرَكَهُ لَمْ يَقْنُتْ قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ" (۱۹)۔

اس روایت سے یہ بات خوب واضح ہو جاتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز میں ایک خاص مدت تک دعائے قنوت پڑھی ہے اور وہ بھی خاص مصیبت کی وجہ سے، لہذا یہ قنوت نازلہ ہے، عام اوقات میں فجر میں قنوت ثابت نہیں اور قنوت نازلہ کے ہم بھی منکر نہیں بلکہ جب بھی مسلمانوں پر کوئی مصیبت آجائے یا فتنہ میں مبتلا ہوں یا جنگ ہو رہی ہو تو قنوت نازلہ فجر کی نماز میں پڑھنا حنفیہ کے نزدیک بھی ثابت ہے۔

چنانچہ علامہ ثنائی رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں :

(۱۶) دیکھیے معارف السنن: ۱۶/۳، باب فی القنوت فی الفجر۔

(*) دیکھیے جامع ترمذی: ۹۱/۱، ابواب الصلاة، باب فی ترک القنوت۔

(۱۷) دیکھیے معارف السنن: ۱۶/۳، باب فی القنوت فی الفجر۔

(۱۸) دیکھیے معارف السنن: ۱۸/۳۔ باب فی القنوت فی الفجر۔

(۱۹) الحدیث اخرجه الحافظ نور الدين الهيثمي في كشف الاستار: ۲۹۸/۱، کتاب الصلاة، باب القنوت۔

”وَإِنْ نَزَلَ بِالْمُسْلِمِينَ نَازِلَةٌ قَتَّتْ الْإِمَامُ فِي صَلَاةِ الْجُمُعِ“ کہ اگر مسلمانوں پر کوئی آفت آجائے تو جہری نماز میں قنوت نازلہ پڑھنی چاہیے۔ اس کے بعد امام طحاوی کا قول نقل کرتے ہیں ”إِنَّمَا لَا يَقْتُلُ عِنْدَنَا فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ مِنْ غَيْرِ بَلِيَّةٍ فَإِنْ وَقَعَتْ فِتْنَةٌ أَوْ بَلِيَّةٌ فَلَا بَأْسَ بِهِ“ (۲۰)۔

خلاصہ یہ کہ قنوت نازلہ کے ہم منکر نہیں بلکہ مصائب اور شداہد کے اوقات میں دائماً قنوت نازلہ پڑھنا مشروع ہے اور وہ فجر کی نماز کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ایک قول کے مطابق دیگر جہری نمازوں میں بھی مشروع ہے اور صحیح یہ ہے مصائب اور شداہد کے اوقات میں فجر میں قنوت نازلہ پڑھنا بالاتفاق ثابت ہے اور وتر میں اصلاً قنوت وتر ہی ماثور و مقول ہے البتہ قنوت وتر کے ساتھ قنوت نازلہ ملانا بھی ثابت ہے (۲۱)۔

اس کے علاوہ حضرت انس اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایات میں بھی تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قنوت نازلہ پڑھی ہے۔ صاحب تصحیح ان دونوں حدیثوں کی سند کو صحیح قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں: ”وَهُمَا نَصٌّ فِي أَنَّ مَخْتَصَّ بِالنَّازِلَةِ“ یعنی یہ دونوں حدیثیں اس بارے میں نص ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قنوت آفت اور مصیبت کے ساتھ خاص ہے یعنی قنوت نازلہ ہے نہ کہ عام قنوت (۲۲)۔

جن روایات میں فجر کی نماز میں قنوت پڑھنے کا ذکر آیا ہے، وہ تمام روایات قنوت نازلہ پر محمول ہیں، جیسا کہ اس باب میں فصل اول کی پہلی اور دوسری روایت میں تصریح ہے۔

شافعیہ کا استدلال حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے ہے، وہ فرماتے ہیں ”مَا زَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْتُلُ فِي صَلَاةِ الْغَدَاةِ حَتَّى فَارَقَ الدُّنْيَا“۔ (۲۳)

اس کا جواب یہ ہے کہ خود حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت صحیحین میں اس کی معارض ہے، چنانچہ اسی باب کی فصل اول میں حضرت انس کی روایت میں ایک مہینہ کی تقید ہے (۲۴)۔

علامہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے یہ مراد نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھتے تھے بلکہ اس سے مراد طول القیام ہے جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارکہ تھی کہ نماز میں طویل قیام فرماتے تھے (۲۵)۔

۱) دیکھیے فتاویٰ شامی: ۱/۳۹۶ باب الوتر والنوافل، مطلب فی القنوت للنازلة۔

۲) دیکھیے معارف السنن: ۳/۱۹ باب فی القنوت فی صلاة الفجر، واحسن الفتاویٰ: ۳/۳۵۲ باب الوتر والنوافل۔

۳) دیکھیے تفصیل کے لیے التعلیق: ۲/۱۰۲-۱۰۳۔

۴) الحدیث اخرجه الدارقطنی فی سننہ: ۲/۳۹ باب صفة القنوت وبيان موضعه۔

۵) دیکھیے تفصیل کے لیے معارف السنن: ۳/۱۸ باب فی القنوت فی الوتر۔ (۲۵) دیکھیے معارف السنن: ۳/۱۸۔

باب قیام شہر رمضان

قیام رمضان سے مراد ”صلاة تراویح“ ہے اور تراویح ”ترویح“ کی جمع ہے جس کے معنی استراحت کے ہیں، چونکہ ہر چار رکعت کے بعد استراحت ہوتی تھی اس لیے اس نماز کو تراویح کہا گیا (۲۶)۔

تراویح کا حکم

جمہور فقہاء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تراویح سنت ہے، چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”إِعْلَمُ أَنَّ صَلَاةَ التَّرَاوِيحِ سُنَّةٌ بِاتِّفَاقِ الْعُلَمَاءِ وَهِيَ عِشْرُونَ رَكْعَةً“ (۲۷) کہ تراویح کے سنت ہونے پر علماء کا اتفاق ہے اور وہ بیس رکعتیں ہیں۔

بلکہ سنت موکدہ ہے، چنانچہ حضرات فقہاء نے موکدہ کی تصریح کی ہے، جیسا کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ

علیہ فرماتے ہیں

”التَّرَاوِيحُ سُنَّةٌ مُؤَكَّدَةٌ لِمَوَاطِبَةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ لِلرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ اِجْمَاعًا“ (۲۸) یعنی تراویح خلفاء راشدین کی مواظبت کی وجہ سے مرد اور عورت دونوں کے لیے بالاجماع سنت موکدہ ہے۔

اور جامع الرموز میں ہے ”وَسُنُّنُ التَّرَاوِيحِ عَلَى الصَّحِيحِ لِلرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ جَمِيعًا سُنَّةٌ مُؤَكَّدَةٌ بِاِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ“ (۲۹) بلکہ تراویح کے منکر کو گمراہ، مبتدع اور مردود الشہادۃ قرار دیا گیا ہے۔

علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آٹھ رکعات تراویح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں اور بیس رکعات حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا عمل ہے، لہذا آٹھ رکعات سنت اور باقی

(۲۶) دیکھئے فتاویٰ شامی: ۵۲۰/۱، مبحث صلاة التراويح۔

(۲۷) دیکھئے تفصیل کے لیے المجموع شرح المہذب: ۳۱/۴ کتاب الصلوة، باب صلاة التطوع، من السنن الراتبۃ قیام رمضان۔

(۲۸) دیکھئے الدر المنخار مع حاشیۃ ابن عابدین: ۵۲۰/۱، مبحث صلاة التراويح۔

(۲۹) جامع الرموز: ۹۵/۱۔

سبب ہیں ”فَتَكُونُ الْعِشْرُونَ مُسْتَحَبًّا وَذَلِكَ الْقَدْرُ مِنْهَا هُوَ السَّنَةُ“۔ (۳۰)

علامہ ابن الہمام کا یہ قول خلاف اجماع ہونے کے ساتھ ساتھ روایت و درایت ہر طرح سے باطل ہے ، روایت اس لیے کہ بیس رکعات خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں (آگے یہ بحث آرہی ہے) اور روایت اس لیے کہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی مواظبت کو ست نہیں سمجھا حالانکہ محققین فقہاء اور اصولیین خافاء راشدین کی مواظبت سے سنیت ثابت کرتے ہیں ، چنانچہ حافظ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : ”سِيرَةُ الْعَمْرِينَ لَا شَكَّ فِي أَنْ فِي فِعْلِهَا ثَوَابٌ وَفِي تَرْكِهَا عِقَابٌ لِأَنَّ أَمْرًا نَابًا لِالْاِقْتِدَاءِ بِهَمًّا“ یعنی اس میں کوئی شک نہیں کہ حضرات سخیں کے افعال کی اقتداء کرنے میں ثواب ہے اور ترک اقتداء میں عذاب ہے کیونکہ ہمیں ان حضرات کی اقتداء کا حکم دیا گیا ہے ، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”اِقْتَدُوا بِالَّذِينَ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ“ (۳۱) توجہ اقتداء مامور بہ ہے واجب بھی ہے اور واجب کا ترک کرنے والا عتاب کا مستحق ہوتا ہے (۳۲)۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانے کا معمول تو وہی تھا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھا، تنہا یا دو یا تین چار حضرات تراویح پڑھتے تھے لیکن طہرت عمر نے سب کو ایک جماعت کے ساتھ ۲۰ رکعات پڑھنے پر جمع کیا اور یہی عمل حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے زمانے میں اور اس کے بعد آج تک پوری دنیا اسلام میں رائج ہے۔ حریم شریفین میں زیاجمان کے مسلمان اس پر عمل پیرا ہیں۔

خود حافظ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ تحریر الاصول میں لکھتے ہیں کہ حنفیہ نے عزیمت کی تقسیم تین اقسام کی طرف کی ہے : فرض جس کا لزوم یقینی اور قطعی ہو ، واجب جس میں غلبہ ظن ہو اور ست یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات خلفاء راشدین سے مروی طریقہ ”الطَّرِيقَةُ الدِّيْنِيَّةُ مِنْهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَوْ الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدِينَ أَوْ بَعْضُهُمْ“۔ (۳۳)

حدیث سے بھی اس کی تائید ملتی ہے ، چنانچہ حضرت العراض بن ساریہ کی روایت میں ارشاد گرامی ہے : ”عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهَدِّدِينَ تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ“ (۳۴) ”علیکم کا لفظ وضعاً لزوم پر دال ہے اور معطوف معطوف علیہ کے حکم میں ہوتا ہے ، لہذا سنۃ الخلفاء رضی اللہ عنہم بھی سے الرسول صلی اللہ علیہ وسلم جیسی ہی لازم ہے ، اس لیے دونوں میں سنیت اور استحباب کا فرق کرنا صحیح نہیں ،

(۳۰) دیکھیے فتح القدیر للعاجز الفقیر کمال الدین : ۱/۳۰۶ فصل فی قیام شہر رمضان۔

(۳۱) الحدیث اخر جہ الترمذی فی جامعہ : ۵/۶۰۹ کتاب المناقب رقم الحدیث : ۳۶۶۲۔

(۳۲) دیکھیے مجموعۃ الفتاویٰ : ۱/۲۱۵۔

(۳۳) کوالہ بالا۔ (۳۴) الحدیث اخر جہ الترمذی فی جامعہ : ۲/۹۶۔ ابواب العلم باب الاخذ بالسنة۔

کیونکہ مندوب لازم نہیں ہوتا۔ پھر ”عَضُوا عَلَيْهِم بِالْتَوَاجِدِ“ بھی دونوں کے ساتھ لگتا ہے۔
 علاوہ ازیں سنیہ الخلفاء کے استحباب کا قول کیا جائے تو خلفاء کی تخصیص بالذکر کی کوئی وجہ نہ رہے گی،
 کیونکہ جملہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی سنت پر عمل کرنا مستحب ہے، جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی
 روایت میں ارشاد ہے ”فَمَنْ أَخَذَ بِشَيْءٍ مِمَّا هُمْ عَلَيْهِ مِنْ إِيْتَابِهِمْ فَهُوَ عِنْدِي عَلَىٰ هِدْيٍ“ (۳۵)۔
 اسی لیے ہی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سنیہ الخلفاء اور خصوصاً سنیہ الشیخین کے اتباع کی نسبت
 دیگر صحابہ کرام کی سنت کے زیادہ تاکید فرمائی ہے۔

غرضیکہ اگر بیس رکعات تراویح حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہوتیں تو بھی خلفاء
 راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی مواظبت موجب سنیت ہے، صحابی کا قول گویا خود آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ
 وسلم کا قول ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود حضرات صحابہ کرام کی اقتداء و اتباع کا حکم فرمایا ہے۔

رکعات تراویح

رکعات تراویح کے متعلق جمہور صحابہ، تابعین اور ائمہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اس امر پر متفق
 ہیں کہ رکعات تراویح بیس ہیں۔

چنانچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”وَ أَكثَرُ أَهْلِ الْعِلْمِ عَلَىٰ مَارُويَ عَنِ عَلِيٍّ وَعُمَرَ وَغَيْرِهِمَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 عِشْرِينَ رَكْعَةً وَهُوَ قَوْلُ سَفِيَّانَ الثَّوْرِيِّ وَابْنِ الْمُبَارَكِ وَالشَّافِعِيِّ“ (۳۶)۔

”یعنی اکثر اہل علم بیس رکعات کے قائل ہیں، جیسا کہ حضرت علی، حضرت عمر اور دیگر حضرات
 صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہی سفیان ثوری، ابن المبارک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہم کا قول ہے۔
 امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں مختلف آثار حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی،
 حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور دیگر حضرات سے نقل کیے ہیں جن میں بیس رکعتوں کی
 تصریح ہے (۳۷)۔

بلکہ حافظ ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ نے ”المغنی“ میں متعدد آثار نقل کر کے بیس رکعات کے

(۳۵) دیکھیے مشکوٰۃ المصابیح: ۵۵۳/۲ باب مناقب الصحابة، الفصل الثالث۔

(۳۶) جامع ترمذی: ۱۱۲/۱۔

(۳۷) تفصیل کے لیے دیکھیے سنن بیہقی: ۳۹۶/۲ باب ماروی فی عدد رکعات القيام۔

مسئلہ کو اجماعی مسئلہ قرار دیا ہے (۲۸)۔

حضرات ائمہ اربعہ بھی بیس رکعات پر متفق ہیں، چنانچہ علامہ ابن رشد قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: **فَاخْتَارَ مَالِكٌ فِي أَحَدِ قَوْلَيْهِ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيَّ وَأَحْمَدُ وَدَاوُدَ الْقِيَامَ بِعِشْرِينَ رُكْعَةً سِوَى الْوُتْرِ**۔ (۳۹)

”امام مالک اپنے ایک قول کے مطابق، امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور امام داؤد ظاہری رحمۃ اللہ علیہم نے بیس رکعات تراویح کو اختیار کیا ہے اور تین رکعات وتر اس کے علاوہ“۔
البتہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے دو روایتیں اور منقول ہیں: ایک چھتیس اور ایک اکتالیس رکعات کی، اور اکتالیس والی روایت میں تین رکعات وتر اور دو رکعتیں وتر کے بعد نفلوں کی شامل ہیں، گویا کہ روایتیں دو ہوئیں ایک بیس رکعات کی اور ایک چھتیس رکعات کی۔ اور علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے چھتیس والی روایت کو راجح قرار دیا ہے (*)۔

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اہل مدینہ کا عمل قرار دیا ہے اور ان چھتیس رکعات کی اصل بھی یہ ہے کہ اہل مکہ کا معمول بیس رکعات تراویح پڑھنے کا تھا اور ہر چار رکعات کے بعد ترویجہ کے دوران ایک طواف کیا کرتے تھے۔ اہل مدینہ طواف تو نہیں کر سکتے تھے، اس لیے وہ طواف کی جگہ ہر دو ترویجوں کے درمیان چار رکعتیں نفل الگ الگ پڑھ لیا کرتے تھے، اس طرح ان کی تراویح میں سولہ رکعتیں زیادہ ہو گئیں گویا کہ اصلاً ان کے نزدیک بھی رکعات تراویح کل بیس تھیں (۴۰)۔

خود علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے بیس رکعات اکثر مسلمانوں کا عمل قرار دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں **”وَهُوَ الَّذِي يُعْمَلُ بِهِ أَكْثَرُ الْمُسْلِمِينَ“** (۴۱)۔

اسی طرح علامہ نووی نے ”المہذب“ میں اور علامہ انور شاہ کشمیری نے ”العرف الشذی“ میں بیس رکعات جمہور صحابہ اور جمہور علماء کا قول قرار دیا ہے (۴۲)۔

(۲۸) دیکھیے المغنی: ۱/۸۰۲۔

(۲۹) دیکھیے بداية المجتہد ونهاية المقتصد: ۱/۲۱۰۔ الباب الخامس فی قیام رمضان۔

(۳۰) دیکھیے الجامع للترمذی: ۱/۱۶۶، ابواب الصوم، باب ماجاء فی قیام شهر رمضان۔

(۳۱) دیکھیے المجموع شرح المہذب: ۳/۳۳ کتاب الصلاة، باب صلاة التطوع، فرع فی مذاہب العلماء فی عدد رکعات التراویح۔

(۳۲) مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام: ۲۲/۲۶۲ باب صفة الصلاة، قیام رمضان وصفته و عدد رکعاتہ۔

(۳۳) دیکھیے المہذب: ۲/۳۲، والعرف الشذی علی الترمذی: ۱/۱۶۶۔

غیر مقلدین کا اختلاف

غیر مقلدین اس سلسلے میں جمہور امت سے اختلاف کرتے ہیں اور اس بات پر زور دیتے ہیں کہ تراویح کل آٹھ رکعات ہیں اس سے زیادہ ثابت نہیں اور مندرجہ ذیل روایات نے استدلال کرتے ہیں۔

پہلی روایت:

صحیحین میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے: ”مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَزِيدُ فِي رَمَضَانَ وَلَا فِي غَيْرِهِ عَلَى إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً“ (۳۳) ان حضرات کا کہنا ہے کہ گیارہ رکعات میں آٹھ رکعتیں تراویح کی ہیں اور تین رکعتیں وتر کی۔ اس حدیث کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

① خود حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے تیرہ رکعات کی روایت بسند صحیح موجود ہے ”كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي بِاللَّيْلِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً“ (۳۴) لہذا گیارہ رکعات کی روایت سے غیر مقلدین کا آٹھ رکعات میں تراویح کے انحصار اور اس سے زیادہ کے عدم ثبوت کا دعویٰ باطل ہو گیا، چنانچہ خود اہل حدیث عالم مولانا عبدالرحمن صاحب مبارک پوری ”تحفة الاحوذی“ میں فرماتے ہیں ”أَنَّ قَدْ ثَبَتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ قَدْ يُصَلِّي ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً سِوَى رَكْعَتَيْ الْفَجْرِ“۔ (۳۵)

② اس حدیث سے خود ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چار چار رکعات اور آخر میں ایک سلام سے تین رکعات و تراویح فرماتے تھے، چنانچہ ارشاد ہے ”يُصَلِّي أَرْبَعًا فَلَا تَسْأَلُ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطُولِهِنَّ ثُمَّ يُصَلِّي أَرْبَعًا فَلَا تَسْأَلُ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطُولِهِنَّ ثُمَّ يُصَلِّي ثَلَاثًا“ حالانکہ غیر مقلدین کا عمل اس کے خلاف ہے، وہ تراویح دو دو رکعت پڑھتے ہیں اور تراکی ایک ہی رکعت یا تین رکعتیں دو سلام سے پڑھتے ہیں، لہذا جو حدیث خود مسئلہ کے ہاں متروک العمل ہے اس سے استدلال صحیح نہیں۔

③ درحقیقت یہ حدیث صلاة اللیل یعنی تہجد سے متعلق ہے، اس میں تراویح کا بیان نہیں، کیونکہ غیر رمضان کا لفظ اس میں صریح ہے اور حضرت عائشہ صدیقہ کے جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال ہی ایسی نماز سے متعلق تھا جو پورا سال پڑھی جاتی تھی۔ سوال میں خاص رمضان کے ذکر کی یہ وجہ ہے کہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں زیادہ نماز پڑھتے تھے، سائل کو خیال ہوا

(۳۳) الحدیث اخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۱۵۴۔

(۳۴) الحدیث اخر جہ البخاری فی صحیحہ: ۱/۱۵۴ کتاب التہجد باب کیف صلاة اللیل۔

(۳۵) تحفة الاحوذی: ۲/۲۔

کہ شاید رمضان میں تہجد کی رکعات بھی زیادہ پڑھتے ہوں اور یہی وجہ ہے کہ حضرات محدثین اس روایت کو تراویح کے باب میں نہیں بلکہ صلاة اللیل (تہجد) کے باب میں ذکر کرتے ہیں۔

”بذل المجہود“ میں حضرت سیخ فرماتے ہیں ”لَا تَعْلَقُ لَهُ بِالتَّرَاوِيحِ لَانْفِيَا وَلَا اِثْبَاتًا فَكَانَتْهَا صَلَاةٌ أُخْرَى وَالْاِسْتِدْلَالُ بِهَذَا الْحَدِيثِ عَلٰى اَنَّ التَّرَاوِيحَ ثَمَانِ رَكَعَاتٍ لَعُو“۔ (۳۶) یعنی اس حدیث کا نماز تراویح کے ساتھ کوئی تعلق نہیں، نہ نفیاً اور نہ اثباتاً گویا کہ یہ کوئی اور نماز ہے اور اس حدیث سے آٹھ رکعات تراویح پر استدلال کرنا بالکل لغو ہے۔

اور حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی فرماتے ہیں ”در آن روایت کہ نفی زیادت می کنند ہمین است کہ آن روایت محمول بر نماز تہجد است کہ در رمضان وغیر رمضان یکسان بود، غالباً بعدد یا زودہ رکعت مع الوتر میرسد“۔ (۳۷) یعنی جس روایت میں گیارہ رکعات سے زیادت کی نفی ہوتی ہے وہ تہجد کی نماز پر محمول ہے، جو رمضان وغیرہ رمضان میں برابر ہوتی ہے اور غالباً وتر کے ساتھ رکعات کی تعداد گیارہ تک پہنچی ہے۔

اس حدیث میں حضرت عائشہ کے سوال سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ مراد صلاة اللیل ہے ”وَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ اَتَمَّ قَبْلَ أَنْ تُوتِرَ“ کیونکہ تراویح میں یہ بات بعید ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وتر سے پہلے سوجاتے ہوں اور حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم انتظار میں بیٹھے رہتے ہوں! اگر اسے تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کا علم مردوں کو زیادہ ہونا چاہیے تھا کیونکہ مردوں کی صفیں پہلی ہوتی ہیں، اس کے برعکس نماز تہجد گھر میں پڑھی جاتی ہے اور اس میں گاہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم وتر سے قبل سوجاتے تھے۔

دوسری روایت

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے ”قَالَ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رَمَضَانَ لَيْلَةً ثَمَانِ رَكَعَاتٍ وَالْوُتْرَ، فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْقَابِلَةِ اجْتَمَعْنَا فِي الْمَسْجِدِ وَرَجَوْنَا أَنْ يَخْرُجَ إِلَيْنَا فَلَمْ نَزَلْ فِيهِ“۔ (۳۸) اس حدیث سے اس لیے استدلال صحیح نہیں کہ اس میں دو راوی ضعیف ہیں۔

⑤ محمد بن حمید الزازی، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو ”تقریب التہذیب“ میں ضعیف

قرار دیا ہے (۳۹)۔

(۳۶) دیکھیے بذل المجہود فی حل اس داود: ۱۰۵/۶ باب فی صلاة اللیل۔

(۳۷) دیکھیے فتاویٰ عزیزی: ۱۱۹/۱۔

(۳۸) دیکھیے قیام اللیل، للامام ابن نصر المروزی ص: ۹۰۔

(۳۹) دیکھیے تقریب التہذیب: ص: ۳۶۵ رقم الترجمة: ۵۸۲۳۔

① عیسیٰ بن جاریہ، حافظ ابن حجر نے ”تہذیب التہذیب“ (۵۰) میں اور حافظ ذہبی نے ”میزان الاعتدال“ میں جرح و تعدیل کے مسلم امام یحییٰ بن معین سے اس کی تضعیف اور منکر الحدیث ہونا نقل کیا ہے، نیز امام ابو داؤد سے بھی عیسیٰ بن جاریہ کا منکر الحدیث اور متروک الحدیث ہونا مقبول ہے (۵۱)۔

اگرچہ امام ابو زرعة نے ان کے بارے میں ”لَا بَأْسَ بِهِ“ فرمایا ہے اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے، لیکن چونکہ پوری جماعت نے جرح کی ہے اور جرح بھی اس قدر شدید ہے کہ منکر الحدیث تک کہا ہے لہذا اس تعدیل پر جرح راجح ہے، جیسا کہ اصول حدیث کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ تعدیل پر جرح مفسر کو ترجیح ہوتی ہے جبکہ جارحین کی بھی ایک جماعت ہے اور وہ مسلم امام ہیں۔

تیسری روایت

تیسری روایت بھی حضرت جابر کی ہے جس میں حضرت ابی بن کعب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے عمل سے آگاہ کیا ”صَلَّيْتُ بَيْنَ ثَمَانِي رَكَعَاتٍ ثُمَّ أَوْتَرْتُ“ اس میں آٹھ رکعات کی تصریح ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سن کر سکوت فرمایا گویا تقریر نبی علیہ الصلوة والسلام حاصل ہو گئی (*).

اس حدیث کی سند میں بھی عیسیٰ بن جاریہ ہے، اس لیے یہ بھی قابل قبول نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے امام بن کر بیس رکعتیں پڑھائیں، جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ان کا اثر مقبول ہے۔ (۵۲) اگر ان کے نزدیک آٹھ رکعت ہی سنت ہوتیں اور زائد نہ ہوتیں تو وہ کبھی اس زائد پر عمر بھر عمل نہ کرتے۔

چوتھی روایت

چوتھی روایت حضرت سائب بن یزید کی ہے، جو اس باب کی فصل ثالث میں مذکور ہے، فرماتے ہیں ”أَمَرَ عُمَرُ ابْنَ كَعْبٍ وَتَمِيمًا الدَّارِيَّ أَنْ يَقُومَا لِلنَّاسِ فِي رَمَضَانَ بِأَحَدِي عَشْرَةَ رَكْعَةً“ یہاں گیارہ رکعات میں آٹھ تراویح کی اور تین رکعات وتر کی ہیں۔

(۵۰) دیکھئے تہذیب التہذیب: ۲۰۶/۸، رقم الترجمہ: ۲۸۲۔

(۵۱) دیکھئے میزان الاعتدال: ۳۱۰/۳، رقم الترجمہ: ۶۵۵۵۔

(*) الحدیث اخر حد الحافظ الہیثمی فی موار الطمان: ص/ ۲۴۰، کتاب الصیام، باب فی قیام رمضان۔

(۵۲) الاثر اخر جہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ: ۲/۳۹۳، کم ہصلی فی رمضان من رکعة۔

اس روایت کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ مضطرب المتن ہے ، چنانچہ بعض طرق میں گیارہ بعض میں تیرہ اور بعض میں اکیس رکعتوں کا ذکر آیا ہے (۵۳)۔

دوسرے یہ کہ یہ روایت ان روایات کثیرہ صحیحہ کے خلاف ہے ، جن میں اس بات کا ذکر آیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں بیس رکعات تراویح پڑھی جاتی تھیں اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی بیس ہی کا حکم دیتے تھے۔

تیسرے یہ کہ یہ روایت موطا کی ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے خود اس کو قابل عمل نہیں سمجھا اور آٹھ رکعات کے قائل نہ ہوئے بلکہ موطا ہی میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بیس رکعتیں نقل کی ہیں۔

اور اگر بالفرض اس روایت کو صحیح روایات کے برابر تسلیم بھی کر لیا جائے تو جواب یہ ہے کہ ممکن ہے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف آٹھ رکعات کی روایت پہنچی ہو اس لیے یہ حکم دیا، بعد میں بیس رکعات کی روایت معلوم ہوئی تو اس کا حکم نافذ فرمایا چنانچہ حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے ادوار میں بھی بیس رکعات پر عمل رہا۔

جمہور فرماتے ہیں کہ اتنی بات پر تو اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح پڑھی ہے بلکہ چند مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت بھی کرائی ہے ، جیسا کہ اس باب کی فصل ثانی میں حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ اس کے بعد اس عذر کے پیش نظر کہ کہیں حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت سے امت پر تراویح فرض ہو کر مشقت کا سبب نہ بنے ، آپ نے جماعت کے ساتھ نہیں پڑھی ، البتہ اس بات کی تصریح کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کتنی رکعات تراویح پڑھا کرتے تھے ، کسی صحیح روایت میں نہیں ، لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان المبارک میں بنسبت دیگر اوقات کے نماز کا زیادہ اہتمام فرماتے تھے اور زیادہ رکعات پڑھا کرتے تھے۔

چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت میں تصریح ہے : ”كَانَ إِذَا دَخَلَ رَمَضَانَ تَغَيَّرَ لَوْنُهُ وَكَثُرَتْ صَلَاتُهُ“ (۵۴) اس حدیث میں ”كثرت صلاته“ کا لفظ اس بات پر بین دلیل ہے کہ رکعات میں زیادتی مراد ہے اگر طول قیام مراد ہوتا تو ”طالت صلاته“ ہوتا۔

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کی روایت ہے ”كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“

(۵۳) تفصیل کے لیے دیکھیے اعلاء السنن: ۶۴/۴ باب التراویح۔

(۵۴) الحدیث اخرجه السيوطي في الدر المنثور: ۱۸۵/۱ تحت قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن....

يَجْتَهِدُ فِي رَمَضَانَ مَا لَا يَجْتَهِدُ فِي غَيْرِهِ“ (۵۵) اس روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ رمضان میں عام اوقات کی نسبت زیادہ رکعات ادا فرماتے تھے۔

اہل حدیث عالم نواب صدیق حسن خان خود تحریر فرماتے ہیں ”يُعَلِّمُ مِنْ حَدِيثِ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَجْتَهِدُ فِي رَمَضَانَ مَا لَا يَجْتَهِدُ فِي غَيْرِهِ أَنْ عُدَّهَا كَثِيرًا“ (۵۶) یعنی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رمضان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی رکعات کی تعداد زیادہ ہوتی تھی۔ خلاصہ یہ کہ روایات صحیحہ سے آٹھ رکعات پر زیادتی ثابت ہوتی ہے اور بیس رکعات کی تعیین اگر روایات مرفوعہ سے نہ بھی ہو لیکن حضرات خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ و تابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے آثار کثیرہ سے ثابت ہے کہ ان حضرات نے بیس رکعات تراویح پڑھی ہیں۔ چنانچہ امام بیہقی نے سنن کبریٰ میں اور علامہ نیموی نے آثار السنن میں متعدد آثار نقل کیے ہیں۔ بلکہ حضرات ائمہ نے بیس رکعات تراویح کو اجماعی مسئلہ قرار دیا ہے، چنانچہ امام شعرانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیس رکعات تراویح پر امت کا عمل رہا ہے اور جو اس اتفاق کے بعد اختلاف کرے گا تو وہ خارق للاجماع ہوگا (۵۷)۔

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرات خلفاء اور صحابہ کا عمل یہی رہا ہے اور یہ پہلے بتایا جاچکا کہ خلفاء کے اتباع کو واجب قرار دیا گیا ہے، پس جو امر خلفاء کے عمل سے ثابت ہوگا وہ حکماً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ثابت ہوگا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مامور بہ قرار پائے گا، پس اگر بیس رکعات تراویح کا ثبوت خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ بھی ہوتا تو بھی حکماً آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف سے ثابت ہوا۔

اس کے علاوہ حضرات محدثین کا یہ اصول ہے کہ غیر مدرک بالرای مسائل میں حضرات صحابہ کرام کے آثار موقوفہ روایات مرفوعہ کے درجہ میں ہیں، لہذا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو بیس رکعات یا جماعت کو رواج دیا اور دوسرے حضرات صحابہ نے بھی اس کو قبول کیا اس کے بارے میں یہی کہا جائے گا کہ ان حضرات کے پیش نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا فعل ہوگا، کیونکہ بیس کے عدد کو مجموعی طور پر اپنانا غیر مدرک بالقیاس والرای مسئلہ ہے اپنی رائے اس میں نہیں چلا سکتے۔

البتہ حضرت فاروق کی طرف تراویح کی نسبت اس لیے ہوتی ہے کہ نب سے پہلے انھوں نے تراویح

(۵۵) والروایۃ بهذا اللفظ فی جامع الاصول: ۱۱۵/۶۔ الفصل الخامس فی قیام شہر رمضان۔

(۵۶) دیکھیے الانتقاد الرجیع: ص ۶۱۔

(۵۷) دیکھیے معارف السنن: ۵۳۶/۵ باب فی قیام شہر رمضان۔

کی جماعت کا اہتمام کرایا اور لوگوں کو اس پر جمع کیا (۵۸)۔

اس بات کی تصدیق حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں حضرت اسد ابن عمرو بن ابی یوسف نے ان سے تراویح کے متعلق اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عمل کے متعلق سوال کیا تو امام صاحب نے جواب دیا ”التَّارَویحُ سَنَةٌ مُّوَكَّدَةٌ وَلَمْ يَتَخَرَّجْهُ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ وَلَمْ يَكُنْ فِيهِ مُبْتَدِعًا وَلَمْ يَأْمُرْ بِهِ إِلَّا عَنِ الْأَصْلِ لَدَيْهِ وَعَهْدٍ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“۔ (۵۹)

یعنی تراویح سنت موکدہ ہے اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو انداز اختیار کیا ہے وہ اپنی رائے سے نہیں کیا، کیونکہ یہ غیر مدرک بالقیاس مسئلہ ہے لہذا اس میں حضرت عمر مبتدع نہیں بلکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے انھوں نے اس کو لیا ہے۔

چنانچہ روایات سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں نماز میں کثرت فرماتے تھے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آٹھ رکعات جو عام معمول تھا، اس سے زیادہ پڑھتے تھے، بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ اور بیہقی میں تو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت میں بیس رکعات کی تصریح ہے: ”إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فِي غَيْرِ جَمَاعَةٍ بَعَثُ رُكْعَةً وَالْوَتْرَ“ (۶۰)۔

اس روایت کو اگرچہ ضعیف کہا گیا ہے لیکن امت کے تعامل اور پوری امت کے تعلق بالقبول کی وجہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

نماز تہجد اور تراویح میں فرق

غیر مقلدین حضرات نے تہجد اور تراویح کو ایک ہی نماز تصور کیا ہے، اس لیے آٹھ رکعات کی روایات سے آٹھ رکعات تراویح پر استدلال کرتے ہیں، حالانکہ نماز تہجد اور نماز تراویح دو الگ الگ نماز ہیں، دونوں میں کئی وجوہ سے فرق ہے۔

① تہجد کا حکم وحی متلو سے ہے چنانچہ ارشاد ربانی ہے: ”يَا أَيُّهَا الْمَزْمِلُ قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا الْآيَةَ“ (۶۱)

دوسرے مقام پر ارشاد ہے: ”فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ“ (۶۲) اور تراویح کی مشروعیت وحی غیر متلو سے ہے،

(۵۸) والبسط في المعارف: ۵/۵۳۶۔

(۵۹) وكلمة البحر الرائق: ۲/۶۶ باب الوتر والنوافل۔

(۶۰) الحديث آخر جرد البيهقي في سننه: ۲/۳۹۶ باب ما روي في عدد ركعات القيام في شهر رمضان۔

(۶۱) سورة المزمل/ ۲۰۱۔

(۶۲) سورة نبي اسراييل: ۶۹۔

چنانچہ ارشاد نبوی ہے ”إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَرَضَ صِيَامَ رَمَضَانَ عَلَيْكُمْ وَسَنَّتْ لَكُمْ قِيَامَهُ“ (۶۳) حدیث میں اس تقابلی سے معلوم ہوا کہ حکم صوم وحی متلو سے ہے اور حکم تراویح وحی غیر متلو سے۔

۱۱ تہجد کا حکم مکہ مکرمہ میں ہوا ہے اور تراویح کا مدینہ منورہ میں۔

۱۲ سنن نسائی کبریٰ اور ابوداؤد میں ارشاد ہے: ”قَدْ رَأَيْتُ الَّذِي صَنَعْتُمْ فَلَمْ يَمْنَعْنِي مِنَ الْخُرُوجِ إِلَيْكُمْ

إِلَّا أَنِّي خَشِيتُ أَنْ يُفْرَضَ عَلَيْكُمْ وَذَلِكَ فِي رَمَضَانَ“ - (۶۴)

ایک تو ”فی رمضان“ کی قید سے یہ روایت مقید ہے اور اس سے خود یہ معلوم ہوتا ہے کہ صلاۃ

تراویح مراد ہے، تہجد نہیں کیونکہ تہجد عام ہے رمضان کے ساتھ خاص نہیں۔

دوسرے یہ کہ جب صلوۃ تہجد کی فرضیت منسوخ ہو چکی تھی تو دوبارہ فرض ہونے کا کیا خوف تھا؟ معلوم

ہوا کہ اس سے مراد صلاۃ تہجد کے علاوہ اور نماز مراد ہے اور وہ تراویح ہے اس لیے دونوں کو ایک نہیں کہا جاسکتا۔

۱۳ حدیث میں تراویح کا نام ”قیام رمضان“ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ تہجد سے الگ ہے،

کیونکہ تہجد رمضان کے ساتھ خاص نہیں اور حضرات محدثین کے طریقہ کار سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ

تہجد اور تراویح ہر ایک کا باب جدا رکھا ہے۔ محدثین کی اصطلاح میں تراویح کے لیے قیام رمضان اور تہجد کے

لیے صلوۃ اللیل کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔

۱۴ تہجد کی متعین رکعات بالاتفاق حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول واثور ہیں یعنی وتر کے

ساتھ سات، گیارہ اور تیرہ تک منقول ہیں جبکہ تراویح کا یہ حال نہیں۔

۱۵ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے بھی یہی منقول ہے کہ رات کے اول حصہ میں شاگردوں کے ساتھ

باجامعت نماز پڑھتے تھے اور اس میں ایک ختم کرتے تھے اور سحری کے وقت اکیلے پڑھتے تھے۔

۱۶ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی تراویح اور تہجد الگ الگ نماز ہیں، چنانچہ فقہ حنبلی کی

مشہور کتاب ”مقنع“ میں ہے (۶۵)۔

”ثُمَّ التَّرَاوِيحُ وَهِيَ عِشْرُونَ رَكْعَةً يَقُومُ بِهَا فِي رَمَضَانَ فِي جَمَاعَةٍ وَيُوتِرُ بَعْدَهَا فِي الْجَمَاعَةِ فَإِنْ كَانَ لَهُ تَهَجُّدٌ

يُوتِرُ بَعْدَهُ“ -

”یعنی بیس رکعات تراویح رمضان میں باجماعت پڑھے اور اس کے بعد وتر باجماعت پڑھے، اگر تہجد

بھی پڑھنا چاہے تو وتر تراویح کے بعد نہ پڑھے بلکہ تہجد کے بعد پڑھے“۔

(۶۳) الحدیث اخر جہ النسائی فی سننہ: ۱/۳۰۷ ثواب من قام رمضان ايمانًا واحتسابًا۔

(۶۴) الحدیث اخر جہ النسائی فی سننہ الکبریٰ: ۱/۳۱۰ قیام شہر رمضان رقم الحدیث ۱۲۹۶۔ و ابوداؤد فی سننہ: ۲/۳۹ باب قیام شہر رمضان

رقم الحدیث ۱۳۷۲۔ (۶۵) دیکھیے المقنع: ص ۱۸۴۔

الفصل الاول

﴿ عن زيد بن ثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ حجرة في المسجد من حصار فصلى فيها ليالي حتى اجتمع عليه ناس ثم فقدوا صوته ليلة وظنوا أنه قد نام فجعل بعضهم ياتنحجح ليخرج إليهم فقال ما زال بكم الذي رأيت من صديعكم حتى خشيت أن يكتب عليكم ولو كتب عليكم ما أقمتم به فصلوا أيها الناس في بيوتكم فإن أفضل صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة متفق عليه (۱) ﴾

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں پورے کا ایک حجرہ بنایا اور کئی راتیں اس میں نماز پڑھی یہاں تک کہ (ایک روز زیادہ) لوگ جمع ہو گئے ، لوگوں نے آپ کی کوئی آہٹ محسوس نہیں کی چنانچہ وہ یہ سمجھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سو گئے ہیں ، بعض لوگوں نے کھٹکارنا شروع کیا تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لے آئیں ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارا کام جو میں دیکھ رہا ہوں برابر جاری ہے ، لیکن مجھے اندیشہ ہوا کہ کہیں یہ نماز تم پر فرض نہ ہو جائے ، اور اگر یہ نماز تم پر فرض ہو جاتی تو تم اس کی ادائیگی سے قاصر رہتے ، لہذا تم اپنے گھروں میں نماز پڑھ لیا کرو۔ کیونکہ اللسان کی بہترین نماز وہی ہے جسے اس نے اپنے گھر میں پڑھا ہو، سوائے فرض نماز کے۔

(۱) الحدیث متفق علیہ احمد الحدیث فی کتاب الادان نام صلاة اللیل رقم الحدیث: (۶۳۱) ص: ۱۳۶، و مسلم فی صحیحہ: ۵۳۹/۱ کتاب صلاة المسافر، و فسر ما باب استحباب الصلاة السابعة من بیت و حوار ما فی المسند رقم الحدیث: (۶۸۱)۔

اتَّخَذَ حَجْرَةً فِي الْمَسْجِدِ

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد نبوی میں اعتکاف کے لیے پورے کا ایک حجرہ سا بنالیا تھا، اسی میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کی بابرکت اور مقدس ساعتوں میں عبادت خداوندی اور ذکر اللہ میں مشغول رہا کرتے تھے۔

چند راتوں تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم حجرہ سے باہر تشریف لاتے تھے اور فرائض و تراویح جماعت کے ساتھ پڑھاتے تھے، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے شوق و حرص کو دیکھ کر شانِ رحمت کی بنا پر نماز تراویح پر مداومت ترک کر دی کہ کہیں یہ نماز امت کے لیے فرض ہی قرار نہ دیدی جائے، جس سے امت تنگی و پریشانی میں مبتلا ہو جائے۔ (۲)

حدیث مذکور میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ترک جماعت کا واقعہ مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب لوگوں کی کثرت و رغبت کو دیکھا تو ایک دفعہ فرض پڑھ کر اندر تشریف لے گئے اور حسب عادت تراویح کے لیے باہر تشریف نہیں لائے، لوگوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی آہٹ محسوس نہیں کی اور یہ سمجھے کہ سو گئے ہیں، اس لیے کھنکارنا شروع کیا تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہو جائیں اور تراویح کے لیے باہر تشریف لے آئیں، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”مَازَالَ بِكُمْ الَّذِي رَأَيْتَ مِنْ صَنِيعِكُمْ“

تمہارا تراویح کے لیے اشتیاق میں نے برابر دیکھا۔

تراویح جماعت کے ساتھ پڑھنا سنت ہے

امام مالک، امام ابو یوسف اور بعض شوافع کے نزدیک نماز تراویح فرداً فرداً گھروں میں پڑھنا افضل ہے۔ (۳)

اور ان حضرات کا استدلال ایک تو زیر بحث حدیث سے ہے، جس میں ”فَصَلُّوا أَيُّهَا النَّاسُ فِي بَيْوتِكُمْ“ کی تصریح ہے۔

(۲) بیہیہ البرقاۃ: ۱۸۵/۳۔

(۳) بیہیہ معارف السنن: ۵۵۶/۵ بحث التراویح و کونہا مع الامام۔

دوسرے فصل اول ہی میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے ”إِذَا قَضَىٰ أَحَدُكُمْ الصَّلَاةَ فِي مَسْجِدِهِ فَلْيَجْعَلْ لِبَيْتِهِ نَصِيبًا مِنْ صَلَاتِهِ فَإِنَّ اللَّهَ جَاعِلٌ فِي بَيْتِهِ مِنْ صَلَاتِهِ خَيْرًا“۔
اس روایت میں بھی فرائض کے علاوہ باقی نمازوں کے بارے میں گھر میں پڑھنے کی ترغیب دی گئی ہے۔

اسی طرح فصل ثانی میں حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت ہے ”صَلَاةُ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهِ فِي مَسْجِدِي هَذَا إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ“۔ باوجود یہ کہ مسجد نبوی میں ایک نماز کا ثواب ہزار نمازوں کے ثواب کے برابر ہوتا ہے، لیکن مبالغہ انحاء کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھر میں نماز پڑھنے کو مسجد نبوی میں نماز پڑھنے سے افضل قرار دیا، اس لیے کہ گھر کی نماز ریاء و نمائش کے جذبہ سے بالکل پاک و صاف ہوتی ہے اور نوافل میں مقصود بھی انحاء ہے کیونکہ نوافل کا مقصد قُرْبَةً إِلَى اللَّهِ اور رضاء خداوندی کے حصول کے لیے اخلاص کا مظاہر کرنا ہوتا ہے، جس کے لیے مناسب ہے کہ نمائش اور مخلوق کی نظر سے بالکل دور ہو جبکہ فرائض کا بنیادی مقصد دین کی مضبوطی اور شعائر اسلام کا اظہار ہے، اس واسطے فرائض میں مناسب یہ ہے کہ لوگوں کے سامنے ادا کیے جائیں (۴) اور ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں تراویح افضلیت کی وجہ سے نہیں پڑھائی بلکہ بیان جواز کے لیے پڑھائی تھی اور جواز کے سب قائل ہیں اور یا اس لیے مسجد میں پڑھائی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود اعتکاف کی وجہ سے مسجد میں تشریف رکھتے تھے۔

جبکہ جمہور فقہاء امام ابوحنیفہ، امام احمد، امام شافعی، اکثر شافعیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک نماز تراویح مسجد ہی میں باجماعت پڑھنا افضل ہے (۵)۔

ان حضرات کا استدلال اس سے ہے کہ حضرات صحابہ کرام، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابی بن کعب، حضرت سوید بن غفلہ، حضرت زاذان، حضرت ابوالسمری وغیرہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا یہی عمل رہا ہے اور خود امیر المؤمنین حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مسجد میں پڑھنے کا حکم دیا تھا اور اسی پر تمام صحابہ اور تمام مسلمانوں کا ہمیشہ عمل رہا ہے۔

نوافل کا گھر میں پڑھنا اگرچہ افضل ہے لیکن وہ نوافل جو شعائر دین ہیں، ان کو ظاہر کر کے پڑھنا افضل ہے جیسے صلاة العید، صلاة الکسوف اور صلاة الاستسقاء ہے (۶)۔

(۴) دیکھو الطیب: ۱۶۵/۳۔

(۵) دیکھو التعلیق المصیح: ۱۰۶/۲، وکذا المعارف: ۵۵۵/۵۔ ۵۵۶۔

(۶) دیکھو لمعات التفتیح: ۱۱۶/۳۔ و معارف السنن: ۵۵۵/۵۔

نماز تراویح بھی نماز عید کی طرح شعائر دین میں سے ہے، لہذا اس میں انحاء افضل نہیں بلکہ اظہار افضل ہے چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”فَقَالَ الشَّافِعِيُّ وَجَمَهُورُ أَصْحَابِهِ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَأَحْمَدُ وَبَعْضُ الْمَالِكِيَّةِ وَغَيْرُهُمُ الْأَفْضَلُ صَلَوَاتُهَا جَمَاعَةٌ كَمَا فَعَلَهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَالصَّحَابَةُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ وَاسْتَمَرَّ عَمَلُ الْمُسْلِمِينَ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ مِنَ الشَّعَائِرِ الظَّاهِرَةِ فَاشْتَبَهَ صَلَاةَ الْعِيدِ“ (۷)۔ اور پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بنفس نفیس چند دن تراویح کی جماعت کرائی اس کے بعد خاص عذر کی وجہ سے کہ کہیں امت پر تراویح فرض نہ ہو جائے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت ترک کر دی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل منشاء جماعت کے ساتھ پڑھنا تھا اور اس کی تائید حضرت ثعلبہ بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں تراویح باجماعت پڑھنے والوں کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”قَدْ أَحْسَنُوا وَأَصَابُوا“ (۸) گویا تراویح کی جماعت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور تقریر دونوں سے ثابت ہے اور اسی پر امت کا تعامل بھی ہے

تراویح کی جماعت کو حضرت عمر کا بدعت کہنا

فصل ثالث میں حضرت عبدالرحمن بن عبد القاری کی روایت میں ارشاد ہے ”قَالَ عُمَرُ نِعْمَتِ الْبِدْعَةِ هَذِهِ“ تراویح کی جماعت دیکھ کر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ فرمایا۔

علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس سے مقصود تراویح کی جماعت کی ترغیب دینا ہے، تراویح کی جماعت اگرچہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں نہیں ہوتی تھی لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود جماعت کرائی ہے اور پھر فرضیت کے خوف سے ترک کر دی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر تنبیہ فرما کر اسے دائمی سنت قرار دیا ”فَلَمْ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ“ (۹) گویا کہ بدعت کا اطلاق صدیق اکبر کے دور خلافت کے اعتبار سے تھا ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ صرف تراویح باجماعت ثابت ہے بلکہ اس کے لیے تداعی اور اہتمام بھی ثابت ہے۔

علامہ بخاری فرماتے ہیں کہ بدعت سے مراد بدعت لغویہ ہے اور لغوی اعتبار سے بدعت اس لیے کہا

(۷) دیکھئے شرح النووی لصحیح مسلم: ۲۵۹/۱۔

(۸) الحدیث اخر حہ السیہقی فی السنن الکبریٰ: ۲/۳۹۵۔ کتاب الصلوة اباب من زعم انہا الجماعۃ افضل لمن لا یكون حانظا للقران۔

(۹) دیکھئے الطیبی: ۱۶۶/۳۔

ہے کہ دور اول میں تراویح کو انفرادی طور پر پڑھنے کی ترغیب دی جاتی تھی، خاص ہیت کے ساتھ ایک امام کے پیچھے باجماعت نہیں پڑھی جاتی تھی۔

بدعت سے مراد بدعت شرعیہ نہیں، جو مذموم ہوتی ہے، کیونکہ احادیث قولیہ اور فعلیہ سے اس کا مست ہونا صراحۃً ثابت ہے، خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت کرائی ہے اور پھر خاص عذر کی وجہ سے جماعت ترک کر دی ہے۔

اور نوفل بن ایاس کی روایت میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ارشاد اس طرح نقل کیا ہے ”لَئِنْ كَانَتْ هَذِهِ الْبِدْعَةُ لَنَعَمَتِ الْبِدْعَةُ هِيَ“۔

خلاصہ یہ کہ بدعت سے مراد بدعت شرعیہ مذمومہ نہیں جو قطعاً مست کی ضد ہوتی ہے کیونکہ اس کا ثبوت قولاً اور فعلاً صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہو چکا ہے اور حضرت فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل بھی جمہور صحابہ کرام کے سامنے آیا ہے اور اسی سے اتفاق کیا گیا ہے (۱۰)۔

باب صلاة الضحیٰ

اس باب میں چاشت کی نماز کی ترغیب دی گئی ہے لیکن فصل ثالث کے آخر میں حضرت ابوسعید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ارشاد ہے:

”كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الضَّحَىٰ حَتَّىٰ نَقُولَ لَا يَدْعُهَا وَيَدْعُهَا حَتَّىٰ نَقُولَ لَا يُصَلِّيَهَا“
یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب چاشت کی نماز پڑھتے تو ہم کہتے کہ اب اس نماز کو چھوڑیں گے نہیں اور جب کبھی چھوڑتے تو ہم کہتے کہ اب آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس نماز کو نہیں پڑھیں گے۔

اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت نہیں فرمائی۔ اسی طرح فصل ثالث کی آخری روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر ہے، جس میں حضرت عمر، حضرت ابوبکر اور خود حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے

صلاة الفحی ادا کرنے کی نفی کی گئی ہے۔

روایات کے اس اختلاف کی وجہ سے علماء اور محدثین میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے، چنانچہ حنفی ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے صلاۃ الفحی کے متعلق چھ احوال نقل کیے ہیں (۱۱)۔

① جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنبلیہ کے نزدیک صلاۃ الفحی مستحب ہے اور اکثر شافعیہ کے نزدیک سنت ہے، ابو اسحق شیرازی شافعی نے صلاۃ الفحی کو سنن رواتب میں شمار کیا ہے۔

② بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ صلاۃ الفحی مشروع بالسبب ہے، یعنی خاص سبب کی وجہ سے چاشت کی نماز پڑھی گئی ہے اور اس سبب کا وقوع اتفاقاً چاشت کے وقت ہوا ہے، مثلاً حضرت ام ہانی رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ رکعات صلاۃ الفحی ادا کی۔

اسی طرح حضرت خالد بن الولید کا عمل بھی یہی نقل کیا گیا ہے۔

نیز حضرت عبداللہ بن ابی اوفی کی روایت میں منقول ہے کہ جب ابو جہل کا سر لایا گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ الفحی ادا کی۔

③ بعض حضرات صلاۃ الفحی کے استحباب ہی کے قائل نہیں، چنانچہ عبدالرحمن بن عوف اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے بارے میں یہی منقول ہے کہ وہ چاشت کی نماز نہیں پڑھتے تھے۔

④ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ مستحب ہے بغیر مواظبت کے کہ کبھی پڑھ لے اور کبھی چھوڑ دے، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ حضرت ابوسعیدؓ کی روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے اور حضرت عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ کا عمل یہ نقل فرمایا ہے کہ دس دن پڑھتے تھے اور دس دن ترک کرتے تھے۔

⑤ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ صلاۃ الفحی پڑھنا مستحب ہے اور اس پر مواظبت بھی مستحب ہے لیکن گھروں میں، مسجد میں نہیں۔

⑥ بعض حضرات نے اس کو بدعت قرار دیا ہے، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابوبکرؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے یہی مروی ہے۔

جمہور کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ نماز چاشت مستحب ہے اور اس پر مواظبت بھی مستحب ہے۔ امام حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ میں ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا ہے اور اس میں جن حضرات صحابہ سے

ملاۃ الضحیٰ کی روایات نقل کی گئی ہیں ان کی تعداد بیس تک پہنچتی ہے (۱۲)۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے دونوں قسم کی روایات منقول ہیں، مسلم میں اثبات کی روایت ہے اور مصنف بن ابی شیبہ میں نفی کی۔ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے تطبیق اس طرح دی ہے کہ بعض اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چاشت کی نماز اس کی فضیلت کو مد نظر رکھتے ہوئے پڑھتے تھے، لیکن مداومت نہیں فرماتے تھے بلکہ کبھی کبھی فرضیت کے خوف سے چھوڑتے تھے اور یہ ممکن ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر چاشت کا وقت زیادہ نہ آیا سو اس لیے مسجد میں یا کسی اور جگہ چاشت کی نماز ادا کی ہو اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات کے لیے نو دن مقرر فرمائے تھے، ان میں ایک دن حضرت عائشہؓ کے لیے تھا تو اس ایک دن میں نہ پڑھنے کی وجہ سے حضرت عائشہ سے نفی منقول ہے گویا کہ حضرت عائشہ نے نفی اپنے علم اور روایت کے اعتبار سے کی ہے اور اثبات نفس الامر کے اعتبار سے ہے، جس کا علم حضرت عائشہ کو روایت سے نہیں بلکہ کسی اور کے واسطے سے ہوا ہے (۱۲)۔

یا یہ کہا جائے گا کہ حضرت عائشہؓ نے نفس نماز کی نفی نہیں کی بلکہ حضرت صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مراد مداومت کی نفی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز چاشت مواظبت و مداومت کے ساتھ نہیں پڑھی (۱۳)۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے قول کی تاویل یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا مقصد یہ ہے کہ اس نقل کا پڑھنا مسجد میں ثابت نہیں، کیونکہ نفلی نماز میں اصل یہی ہے کہ گھر میں پڑھے اور انخفاء ہو یا یہ کہ حضرت ابن عمرؓ تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل نہیں پہنچا ہوگا، اس لیے انہوں نے اپنے علم کے اعتبار سے اس نماز کو بدعت کہا یا یہ کہا جائے گا کہ حضرت ابن عمرؓ نے مطلقاً نفی نہیں فرمائی ہے بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرضیت کے خوف سے مواظبت نہیں کی۔

خلاصہ یہ کہ جن روایات میں نفی منقول ہے اس سے مراد مداومت اور مواظبت کی نفی ہے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا پڑھنا اور دوسروں کو اس نماز کے پڑھنے کی تاکید کرنا متعدد روایات سے ثابت ہے، لہذا نفس نماز کی نفی مراد نہیں۔

(۱۱) فتح الباری: ۵۵/۲ باب صلاة الضحیٰ فی السفر۔

(۱۲) التفتیح فی شرح المہذب للنووی: ۳۸/۳ فرع فی مختصر من الاحادیث الواردة فی صلاة الضحیٰ۔

(۱۳) التفتیح لمعات التفتیح: ۱۲۲/۳۔

چاشت اور اشراق ایک نماز ہے یا الگ الگ؟

حضرت شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرات فقہاء اور محدثین کے نزدیک نماز چاشت اور نماز اشراق ایک ہے، اگر وقت مکروہ نکلنے کے بعد پڑھی جائے تو اشراق کہا جاتا ہے اور اگر دن چڑھنے کے بعد کچھ تاخیر سے پڑھی جائے تو چاشت کہا جاتا ہے اور اس بات کی تائید حضرت ابن عباس کے اثر سے ہوتی ہے، جس میں ارشاد ہے ”صلاة الاشراق هي صلاة الضحى“ چنانچہ حضرات محدثین اور فقہاء نے صلاة الاشراق کو الگ ذکر نہیں کیا بلکہ جو روایات اشراق سے متعلق ہیں ان کو صلاة الضحیٰ کے ضمن میں ذکر کیا ہے (۱۵)۔

البتہ امام دارمی رحمۃ اللہ علیہ نے صلاة الضحیٰ اور صلاة الاشراق کے لیے الگ الگ باب قائم کیے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فرق کے قائل ہیں، علامہ سیوطی اور علی متقی رحمۃ اللہ علیہما اور عام صوفیاء کرام کی رائے بھی یہی ہے۔

لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ دونوں نمازیں ایک ہیں البتہ تقدیم و تاخیر اور عنوان و تسمیہ کا اعتباری فرق ہے (۱۶)۔

محدث عبدالحق دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بہت ساری احادیث میں صلاة الضحیٰ کا اطلاق چاشت اور اشراق دونوں نمازوں پر ہوا ہے اور بعض احادیث میں ”صلاة الاشراق“ کا اطلاق بھی کیا گیا ہے جیسا کہ حضرت ام ہانی رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت میں ”هذه صلاة الاشراق“ فرمایا گیا ہے۔

اسی طرح قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں ”بِالْعِشِيِّ وَالْاِشْرَاقِ“ وَقَوْلُ الْاِشْرَاقِ هُوَ وَقْتُ الضُّحَى“ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے ”مَاعَرَفْتُ صَلَاةَ الضُّحَى بِالْاِبْهَةِ الْاَيَةِ“۔

درحقیقت یہ ایک ہی نماز اور ایک ہی وقت ہے، اس وقت کی ابتداء اشراق سے ہوتی ہے اور انتہاء نصف النہار سے پہلے چاشت کے وقت ہوتی ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں وقتوں میں نماز پڑھنے کی ترغیب بھی دی ہے اور خود بھی دونوں وقتوں میں نماز پڑھی ہے، کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ وقت اول اور آخر دونوں میں نماز پڑھی تو لوگوں نے یہ خیال کیا کہ دونوں الگ الگ نمازیں اور اوقات ہیں، بعض حضرات ان اوقات کی تعبیر نحرۃ صغریٰ اور نحرۃ کبریٰ سے بھی کرتے ہیں (۱۷)۔

(۱۵) بیہ معارف السنن: ۲۶۶/۳ باب فی صلاة الضحیٰ۔

(۱۶) بیہ معارف السنن: ۲۶۶/۳ باب فی صلاة الضحیٰ۔

(۱۷) بیہ تفصیل کے لیے اللغات: ۱۲۱/۳۔

یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ حضرت شاہ صاحب کے نزدیک صلاۃ الضحیٰ کو صلاۃ الاوابین بھی کہتے ہیں چنانچہ اس باب کی فصل اول کی آخری روایت میں ارشاد ہے: ”صَلَاةُ الْاَوَابِيْنَ حِيْنَ تَرْمَضُ الْفِصَالُ“ یعنی صلاۃ الاوابین کا وقت وہ ہے جبکہ اونٹوں کے بچے (یعنی ان کے پیر) گرم ہونے لگیں۔
مفسرات مفسرین کا کہنا یہ ہے کہ چاشت کی نماز کو صلاۃ الاوابین کہنا اس آیت سے ماخوذ ہے۔
”اِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعًا يُسَبِّحْنَ بِالْعِشِيِّ وَالْاِشْرَاقِ“ (۱۸)۔

اس آیت میں اشراق کے وقت سبح کا ذکر ہے اور پھر ارشاد ہے ”وَالطَّيْرُ مَحْشُورَةٌ كُلُّ لَدَاوَابٍ“ (۱۹)
اسی طرح علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”الْاَوَابُونَ هُمُ الَّذِيْنَ يَصَلُّوْنَ صَلَاةَ الضُّحٰى“ (۲۰)۔

تعداد رکعات

اس بات پر اجماع ہے کہ صلاۃ الضحیٰ کم سے کم دو رکعات ہیں، زیادہ کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔
بعض کے نزدیک زیادہ کے لیے کوئی حد نہیں اور بعض کے نزدیک زیادہ سے زیادہ بارہ رکعات ہیں۔
ایک قول یہ ہے کہ افضل آٹھ رکعات کا پڑھنا ہے جبکہ ایک قول کے مطابق چار رکعات کا پڑھنا افضل ہے (۲۱)۔

باب التطوع

”تطوع“ باب تفضل کا مصدر ہے اور طوع سے ماخوذ ہے، جس کے معنی انقیاد اور فرمانبرداری کے ہیں۔ تفضل یا تو تکلف کے لیے ہے اور یا مبالغہ کے لیے، پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شارع کی تکلیف کے بغیر وہ خود کرنا چاہتا ہے اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ نوافل کے ذریعہ سے طاعت میں زیادتی اور

۱۸۱ سورۃ ص: ۱۸۔

۱۹۱ سورۃ ص: ۱۹۔

۱۲۱۱۔ نیبۃ الجامع لاحکام القرآن: ۱۰/۲۴۶ تحت الاية ”ان كان للاوابين غفورا“۔

۱۲۱۱۔ نیبۃ معارف السنن: ۲۹۹/۴ باب من صلاۃ الضحیٰ۔

مبالغہ کرنا چاہتا ہے (۲۲)۔ فرائض و واجبات کے علاوہ تمام سن اور سختیات تطوع میں داخل ہیں، جیسا کہ حدیث میں ”الان تطوع“ کا اطلاق ہوا ہے۔

البتہ اکثر تطوع کا اطلاق ان نمازوں پر ہوتا ہے جو غیر رواتب یعنی غیر سنت موکدہ ہوتی ہیں۔ علامہ کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سن کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جن کے لیے جماعت مسنون ہے، جیسے صلاة العیدین کسوف، استسقاء اور تراویح۔

اور دوسری وہ جو منفرداً ادا کی جاتی ہے، سن جماعت سن انفراد سے افضل ہیں اور ان میں سب سے افضل صلاة العیدین پھر کسوف اور پھر صلاة الاستسقاء ہے جبکہ سن انفراد میں سب سے پہلے وتر پھر سنت فجر اور اس کے بعد دیگر رواتب ہیں۔

اور وہ سن جو منفرداً ادا کیے جاتے ہیں، اس کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک سنت معینہ اور ایک نفل مطلق۔

سنت معینہ میں سن رواتب، چاشت، صلاة التسیح، صلاة الاستخارة، صلاة الحاجة، تحیة الوضوء وغیرہ سب داخل ہیں جبکہ نفل مطلق کو اوقات مکروہہ کے علاوہ دن اور رات کے اوقات میں ہر وقت پڑھنا جائز ہے، البتہ تطوع اللیل تطوع النہار سے افضل ہے، چنانچہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”لیس بعد المكتوبة عندی افضل من قیام اللیل“ (۲۳)۔ اور استدلال اس آیت کریمہ سے ہے

يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ (۱) قِمِ اللَّيْلَ الْاَقْلِيلَا (۲) نِصْفَهُ اَوْ اَنْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا (۳) اَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيْلًا (۴) (۲۳)۔

الفصل الأول

﴿ وعن جابر قال ﴾

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَلِّمُنَا الْاِسْتِخَارَةَ فِي الْاُمُورِ كَمَا يُعَلِّمُنَا السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ بِقَوْلِ اِذَا هُمْ اَحَدُكُمْ بِالْاَمْرِ فَلْيَرْكَعْ رَكَعَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ اِقْبَلْ اَللَّهُمَّ

(۲۲) دیکھیے لمعات التفتیح: ۱۲۸/۳۔

(۲۳) دیکھیے تفصیل کے لیے التعلیق: ۱۱۳/۲-۱۱۵۔

(۲۴) سورة المزمّل: ۱/۱-۲-۳-۴۔

إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيمِ فَإِنَّكَ تَقْدِرُ
وَلَا أَقْدِرُ وَتَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ وَأَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ اللَّهُمَّ إِن كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ خَيْرٌ لِي فِي
دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي أَوْ قَالَ فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ فَاقْدُرْهُ لِي وَيَسِّرْهُ لِي ثُمَّ بَارِكْ
لِي فِيهِ وَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ شَرٌّ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي أَوْ قَالَ فِي عَاجِلِ
أَمْرِي وَآجِلِهِ فَأَصْرِفْهُ عَنِّي وَأَصْرِفْنِي عَنْهُ وَاقْدُرْ لِي الْخَيْرَ حَيْثُ كَانَ ثُمَّ أَرْضِنِي بِهِ قَالَ
وَلَيْسِي حَاجَتُهُ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ (۲۵)۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں تمام کاموں کے لیے
دعا کے استخارہ اس طرح سکھاتے تھے جیسے قرآن کریم کی کوئی سورۃ سکھاتے تھے (یعنی آپ اس دعا کی تعلیم کا
بت اہتمام رکھتے تھے) چنانچہ آپ فرمایا کرتے تھے کہ ”جب تم میں سے کوئی شخص کسی کام کا ارادہ کرے تو
اس کو چاہیے کہ فرض نماز کے علاوہ دو رکعت (نفل) نماز پڑھے پھر یہ دعا پڑھے :

اے اللہ! میں تیرے علم کے وسیلہ سے تجھ سے بھلائی مانگتا ہوں اور تیری قدرت کے واسطے سے
نیک عمل کرنے کی) تجھ سے قدرت مانگتا ہوں اور میں تجھ سے تیرا فضل مانگتا ہوں، کیونکہ تو ہی (ہر چیز پر)
قادر ہے، میں (تیری مرضی کے بغیر کسی چیز پر) قادر نہیں ہوں، تو (سب چیزوں کو) جانتا ہے، میں کچھ نہیں
جاتا اور تو پوشیدہ باتوں کو بھی جانتے والا ہے، اے اللہ! اگر تو جانتا ہے کہ یہ کام (یعنی مقصد) میرے لیے
میرے دین میں، میری دنیا میں، میری زندگی اور میری آخرت میں، یا فرمایا، اس جہان (یعنی دنیا) میں اور اس
جہان (آخرت) میں بہتر ہے تو اسے میرے لیے مہیا فرما دے اور اسے میرے لیے آسان فرما دے، پھر اس میں
میرے واسطے برکت دے اور اگر تو اس امر (یعنی میرے مقصد اور میری مراد) کو میرے دین، میری زندگی اور
میری آخرت میں، یا فرمایا، اس جہان اور اس جہان میں، برا جانتا ہے تو مجھے اس سے اور اُسے مجھ سے پھیر
دے اور میرے لیے جہاں بھلائی ہو وہ مہیا فرما پھر اس کے ساتھ مجھے راضی کرو“ راوی کہتے ہیں کہ لفظ (ہذا
الامر کی جگہ) اپنی حاجت کا نام لینا چاہیے۔

صلوة استخارہ

زمانہ جاہلیت میں لوگوں کا دستور تھا کہ جب کوئی کام کرنا چاہتے، مثلاً سفر کا ارادہ ہوتا یا نکاح یا بیع کا

(۲۵) الحدیث اخر جہ البخاری فی صحیحہ ص: ۱۳۳۹ کتاب الدعوات باب الدعاء عند الاستخارۃ رقم الحدیث (۶۲۸۲)۔

ارادہ ہوتا تو وہ استقسام بالازلام کرتے تھے، اس عمل سے جو کام ان کے گمان میں خیر معلوم ہوتا اس کو اختیار کر لیتے اور جس کام کا شر ہونا معلوم ہوتا اس کو چھوڑ دیتے۔ ”ازلام“ زلم کی جمع ہے اور زلم اس تیر کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ جاہلیت کے زمانہ میں قسمت آزمائی کی جاتی تھی اور یہ سات تیر تھے جن میں سے ایک تیر پر ”نعم“ ایک پر ”لا“ اور اسی طرح کے دوسرے الفاظ لکھے ہوتے تھے اور یہ تیر بیت اللہ کے خادم کے پاس رستے تھے۔ جب کسی شخص کو اپنے کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا تو خادم کعبہ کے پاس جاتا اور کچھ رقم اسے بطور نذرانہ دینا، وہ تیروں کو ترکش سے ایک ایک کر کے نکالتا، اگر ”نعم“ والا تیر نکل آتا تو یہ سمجھتا کہ یہ کام مفید ہے اور اگر ”لا“ والا نکلتا تو یہ خیال ہوتا کہ یہ کام نہیں کرنا چاہیے، اس کے علاوہ بھی استقسام بالازلام کی صورتیں ہیں۔

شریعت مطہرہ نے استقسام کی رسم کو ناپسندہ قرار دیا، چونکہ اس قسم کے فیصلہ میں نہ اللہ تعالیٰ سے مدد لی گئی ہے اور نہ عقل و فکر کا اس میں کوئی دخل ہے، اس لیے یہ قابل اعتماد نہیں ہو سکتا اور پھر اس میں کذب علی اللہ کا ارتکاب بھی لازم آتا ہے، کیونکہ اہل جاہلیت استقسام بالازلام کے ذریعہ کوئی فیصلہ کرنے کے بعد ”امرئی ربی و نھانی ربی“ کہتے تھے اور ظاہر ہے کہ یہ غلط اور تعدی تھی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بجائے استخارہ کی تعلیم فرمائی اور اس کے لیے دعا بھی تجویز کی۔

استخارہ میں سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں انقیاد تام پایا جاتا ہے، بندہ اپنی طرف سے کوئی فیصلہ نہیں کرتا بلکہ حق تعالیٰ سے ہدایت کا طالب ہوتا ہے، بعینہ یہی شان ملائکہ کی بھی ہے، استخارہ کا جو عمل روایت میں منقول ہے، کثرت سے یہ عمل کرنا تریاق اور اکسیر کی حیثیت رکھتا ہے۔ سلف سے لے کر خلف تک سب ہی کا مجرب ہے کیونکہ استخارہ کی حقیقت یہ ہے کہ بندہ اپنی عاجزی اور بے علمی کا احساس و اعتراف کرتے ہوئے اپنے معاملہ کو اللہ کے حوالہ کر دے کہ اس کے نزدیک جو بہتر ہو بس وہی کر دے اور جب یہ دعا دل سے لکھے تو ہو نہیں سکتا کہ اللہ تعالیٰ اپنے اس بندے کی رہنمائی اور مدد نہ فرمائے۔ حدیث میں اس کا کوئی اشارہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بندوں کا تجربہ ہے کہ یہ رہنمائی بسا اوقات خواب وغیرہ کسی غیبی اشارہ کے ذریعہ بھی ہوتی ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس کے بارے میں جذبہ اور داعیہ دل میں بڑھ جاتا ہے یا اس کے برعکس اس کی طرف سے دل بالکل ہٹ جاتا ہے اور یہ منجانب اللہ دعاء کا نتیجہ ہوتا ہے۔ استخارہ کے بعد تذبذب کی کیفیت رہے تو استخارہ بار بار کیا جائے کیونکہ اس عمل کی کثرت کا یہ نتیجہ ضرور ہے کہ انسانی ضمیر کسی ایک جت کے لیے مطمئن ہو جاتا ہے۔

واجبات موقتہ اور مندوبات میں استخارہ کی ضرورت نہیں، بلکہ بغیر استخارہ کے اس کو کرنا چاہیے کیونکہ

واجبات اور مندوبات کا نافع ہونا متعین ہے، اسی طرح مکروہات اور محرّمات میں استخارہ نہیں، بلکہ استخارہ کے بغیر ترک کرنا ضروری ہے کیونکہ محرّمات اور مکروہات کا مضر ہونا متعین ہے۔

البتہ امر مباح اور واجب غیر موقت میں تردد کے وقت استخارہ کرنا چاہیے۔ استخارے کے غیر ماثور بعض طریقے بھی مقبول ہیں اگر ان میں کوئی محظور شرعی نہ ہو تو وہ جائز ہیں (۳۶)۔

صلاة التسبیح

عن * ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عمّاه ألا أعطيك ألا أمنحك ألا أخبرك ألا أفعل بك عشر خصال إذا أنت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك أوله وآخره قديمه وحديثه خطاه وعمده صغيره وكبيره سره وعلانيته أن تصلي أربع ركعات تقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب وسورة فإذا فرغت من انقراءة في أول ركعة وأنت قائم قلت سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم تركع فتقولها وأنت راكع عشرًا ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشرًا ثم تهوي ساجدًا فتقولها وأنت ساجد عشرًا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرًا ثم تسجد فتقولها عشرًا ثم ترفع رأسك فتقولها عشرًا فذلك خمس وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في أربع ركعات إن استطعت أن تصليها في كل يوم مرة فافعل فإن لم تفعل فففي كل جمعة مرة فإن لم تفعل فففي كل شهر مرة فإن لم تفعل فففي كل سنة مرة فإن لم تفعل فففي عمرك مرة رواه أبو داود وابن ماجه والبيهقي في الدعوات

الکبیر وروی الترمذی عن ابي رافع بن عوفه (*)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ مرتبہ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباس ابن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ ”اے عباس! اے میرے چچا کیا نہ دوں میں آپ کو؟ کیا میں آپ کو عطیہ نہ دوں؟ کیا نہ بناؤں میں آپ کو؟ کیا آپ کو دس فصلتوں کا مالک نہ بنا دوں؟ کہ اگر آپ لن کو اختیار کریں تو اللہ تعالیٰ آپ کے اگلے اور پچھلے پرانے اور نئے، ارادے سے کیے ہونے اور بلا ارادہ سہواً کیے ہوئے، چھوٹے اور بڑے، پوشیدہ اور ظاہر تمام گناہوں کو بخش دے (تو سنیے کہ) آپ چار رکعت نماز (اس طرح) پڑھیے کہ ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ اور کوئی دو میری سورۃ پڑھیے۔ جب آپ پہلی رکعت میں قرأت سے فارغ ہو جائیں تو کھڑے ہی کھڑے پندرہ مرتبہ (یہ تسبیح) کہیے۔ سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ، پھر رکوع میں جائیے اور (رکوع کی تسبیح کے بعد) رکوع میں یہ تسبیح دس مرتبہ کہیے، پھر رکوع سے سر اٹھائیے اور (تحمید کے بعد) یہ تسبیح دس مرتبہ کہیے، پھر سجدہ میں جائیے۔ اور (سجدہ کی تسبیح کے بعد) یہ تسبیح دس مرتبہ کہیے، پھر سجدہ سے سر اٹھائیے۔ اور یہ تسبیح دس مرتبہ کہیے، پھر (دوسرے) سجدہ میں جائیے اور (سجدہ کی تسبیح کے بعد) یہ تسبیح دس مرتبہ کہیے، پھر اپنا سر سجدہ سے اٹھائیے اور تسبیح دس مرتبہ کہیے، یہ سب پچھتر تسبیحات ہوں گی، ہر رکعت میں، اسی طرح چاروں رکعت میں کیجیے۔ اگر آپ اس نماز کو روزانہ پڑھنے پر قدرت رکھتے ہوں تو روزانہ پڑھیے، نہ پڑھ سکیں تو ہفتہ میں ایک مرتبہ پڑھیے، اگر ہفتہ میں نہ پڑھ سکیں تو مہینہ میں ایک مرتبہ پڑھیے، اگر مہینہ میں نہ پڑھ سکیں تو سال میں ایک مرتبہ پڑھیے اور اگر سال میں نہ پڑھ سکیں تو (آدم سے کم) پوری عمر میں ایک مرتبہ (تو ضرور ہی) پڑھ لیجیے۔

کتب حدیث میں صلوة التسبیح کی تعلیم و تلقین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد صحابہ کرام سے روایت کی گئی ہے اور حضرات تابعین و تبع تابعین سے صلوة التسبیح کا پڑھنا اور اس کی فضیلت بیان کر کے لوگوں کو اس کی ترغیب دینا بھی ثابت ہے اور یہ اس کا واضح ثبوت ہے کہ ان حضرات کے نزدیک بھی صلوة التسبیح کی تلقین و ترغیب حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تھی اور زمانہ مابعد میں تو یہ صلوة التسبیح اکثر صالحین امت کا معمول رہا ہے۔

علامہ ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی عادت کے مطابق اس حدیث کو بھی موضوع کہا ہے اور صلوة التسبیح کی مشروعیت سے انکار کیا ہے، لیکن علامہ ابن الجوزی کا یہ فیصلہ درست نہیں، چنانچہ حافظ ابن

(*) الحدیث اخر جہ انوداود فی سننہ: ۲/۲۹ کتاب الصلوة، باب صلوة التسبیح رقم الحدیث (۱۲۹۷) والن ماجد فی سننہ: ۱/۲۳۲ کتاب اقامۃ

الصلوة السنۃ مہارقم الحدیث (۱۲۸۷) و حدیث اس و افع اخر جہ الترمذی فی جامعہ: ۱/۱۰۹ ابواب الصلوة، باب ماجاء فی صلوة التسبیح۔

حجرت نے اپنی کتاب ”الاعمال المکفرة“ میں ابن الجوزی کا رد کرتے ہوئے صلاۃ التسبیح کی روایات پر تفصیل سے کلام کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تعدد طرق اور تعادل امت کی وجہ سے یہ حدیث قابل استدلال ہے اور کم از کم حسن کے درجہ تک پہنچتی ہے (۲۷)۔
بلکہ امام حاکم نے مستدرک میں صلاۃ التسبیح کے متعلق حضرت ابن عمر کی حدیث نقل کر کے فرماتے ہیں:

”هَذَا اسنادٌ صحيحٌ لا غبارٌ عليه ومما يستدلُّ به على صحَّةِ هذا الحديثِ استعمالُ الأئمةِ من أتباعِ التابعينِ إلى عصرنا هذا ومواظبتهم عليه وتعلیمهم الناسَ منهم عبدُ اللهِ بنُ المبارکِ رحمۃُ اللهِ عليه“ (*)۔
صلاۃ التسبیح میں بنیادی بات یہ ہے کہ ہر رکعت میں پچھتر مرتبہ ”سُبْحَانَ اللهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَاللهُ أَكْبَرُ“ پڑھا جائے یہاں تک کہ چار رکعتوں میں تین سو کا عدد پورا ہو جائے اور اس کے دو طریقے ہیں ایک تو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی اس روایت میں بیان ہوا ہے جس کے مطابق قیام میں پندرہ مرتبہ اور اس کے بعد سجدہ تک ہر نقل و حرکت میں دس مرتبہ یہی تسبیح پڑھی جائے گی اور دوسرے سجدہ کے بعد جلسہ استراحت کیا جائے گا، اس میں بھی یہ تسبیح دس مرتبہ پڑھی جائے گی، اس طرح ہر رکعت میں اس کلمہ کی مجموعی تعداد پچھتر اور پڑھوں رکعتوں کی مجموعی تعداد تین سو ہوگی۔

دوسرا طریقہ دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن جعفر کی روایت میں بیان ہوا ہے، اس میں ثناء کے بعد قراءت سے پہلے پندرہ تسبیحات مقول مقول ہیں اور قراءت کے بعد رکوع سے پہلے دس تسبیحات مقول ہیں البتہ دوسرے سجدے کے بعد تسبیحات مقول نہیں گویا کہ قراءت کے بعد رکوع سے پہلے جو دس تسبیحات ہیں وہ دوسرے سجدے کے بعد والی تسبیحات کے قائم مقام ہیں، اس طرح دوسرے سجدے کے بعد جلسہ استراحت کی بھی ضرورت نہیں۔

دارقطنی کی یہ روایت اگرچہ سنداٌ ضعیف ہے، لیکن موضوع نہیں بلکہ حضرت عبداللہ بن المبارک اور حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہما نے اسی کو اختیار کیا ہے۔
بہر حال صلوٰۃ التسبیح کے یہ دونوں طریقے مقول اور معمول ہیں، پڑھنے والے کے لیے گنجائش ہے جس طرح چاہے پڑھے۔ اور بہتر یہی ہے کہ کبھی حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے بیان کردہ طریقے پر عمل کرے اور کبھی حضرت عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ کے اختیار کردہ طریقے کو اختیار کرے۔ ملا علی

(۲۷) انظر کتاب الموضوعات لابن الجوزی: ۱۳۳/۲ صلاۃ التسبیح والبطنی للمعات: ۱۲۲/۳۔

(۲۸) المستدرک المصحح: ۳۱۹/۱ کتاب صلاۃ الطلوع، صلوٰۃ التسبیح۔

(۲۹) البطنی المرآة: ۲۱۹/۳۔

قاری اور علامہ سبکی رحمۃ اللہ علیہما کی بھی یہی رائے ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت پر عمل کرنے میں جلسہ استراحت بھی لازم آتا ہے۔ حنفیہ اگرچہ اس کے قائل نہیں لیکن باب الفضل کے اس مقام پر توسع کی وجہ سے جلسہ استراحت مشروع ہے، لہذا اگر صلاۃ التسخیر میں جلسہ استراحت کر لیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔
 صلاۃ التسخیر میں اگر سجدہ سہو کرنا پڑے تو اگر تسخیر کے متعین عدد میں کمی ہوئی، اس کمی کو سجدہ سہو کے بعد پورا کرے اور اگر کمی نہیں ہوئی تو سجدہ سہو کر کے تسبیحات نہ پڑھے۔

باب صلاة السفر

الفصل الاول

﴿ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَلَّى الظُّهْرَ بِالْمَدِينَةِ أَرْبَعًا وَصَلَّى الْعَصْرَ بِذِي الْحَلِيفَةِ رَكْعَتَيْنِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۸)۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں ظہر کی نماز چار رکعت پڑھی اور ذی الحلیفہ میں عصر کی نماز دو رکعت پڑھی۔

قصر کا حکم

حضرات ائمہ اور علماء امت کا صلوٰۃ رباعیہ میں قصر کی مشروعیت اور جواز پر اجماع ہے، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ قصر کی حیثیت کیا ہے؟

چنانچہ جمہور سلف امام ابوحنیفہ، حسن بصری، قتادہ، سفیان ثوری، امام اوزاعی اور دیگر اکثر فقہاء کے

(۲۸) الحدیث متفق علیہ آخر جہ البخاری فی کتاب تفسیر الصلاۃ: باب یقصر اذا خرج من موضعہ رقم الحدیث (۱۰۸۹) ص: ۲۶۵ و مسلم فی کتاب صلاۃ المسافرین و قصر ہا باب صلاۃ المسافرین و قصر ہا رقم الحدیث (۶۸۵) ۱/۳۴۸۔

نزویک قصر واجب ہے۔ اور مسافر پر فرض وقتی دو ہی رکعتیں ہیں اور یہی عزیمت ہے اگرچہ مجازاً اس کو رخصت کہا گیا ہے۔

جمہور صحابہ، تابعین اور ایک ایک روایت میں امام مالک اور امام احمد کا مسلک بھی یہی ہے (۲۹)۔ علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اکثر علماء سلف اور فقہاء کا مسلک قرار دیا ہے: "کان مذهب اکثر علماء السلف وفقہاء الأمصار: ان القصر هو الواجب فی السفر"۔ جبکہ امام شافعی اور ایک ایک روایت میں امام احمد اور امام مالک کے نزویک قصر اور اتمام دونوں جائز ہیں، البتہ قصر افضل ہے۔ لیکن امام شافعی کے مذہب میں تفصیل ہے: بعض مقامات پر قصر افضل ہے اور بعض میں اتمام افضل ہے (۳۰)۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل

ان حضرات کا استدلال ایک تو قرآن کریم کی اس آیت سے ہے "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ" (۳۱)۔

اس آیت میں "لیس علیکم جناح" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں، گویا کہ قصر تحقیق کی غرض سے مباح کیا گیا ہے، واجب اور لازم نہیں کیونکہ یہ الفاظ مباح کے لیے استعمال ہوتے ہیں واجب کے لیے نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت نفی وجوب اور اثبات تخیر کے لیے نص نہیں بلکہ یہ تعبیر اس لیے اختیار کی گئی ہے کہ اس وقت مسلمان عبادت اور نماز کے ساتھ کامل تعلق کی بناء پر رکعات کو کم کرنے اور قصر کرنے میں حرج سمجھتے تھے اور ان کا خیال یہ تھا کہ شاید اتمام چھوڑ کر قصر اختیار کرنے میں گناہ ہے تو اللہ تعالیٰ نے ان سے فرمایا کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں گویا کہ ان کے اس وہم کا دفاع مقصود ہے، یہ مقصد نہیں کہ اصل اور عزیمت تو اتمام ہے البتہ اگر قصر کرو تو کوئی حرج نہیں، بلکہ نفی جناح کی یہ ایسی تعبیر ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے، جیسے کہ سعی کے بارے میں فرمایا گیا ہے "فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ

(۲۹) دیکھئے تفصیل کے لیے معارف السنن: ۳/۳۵۳-۳۵۴ باب التقصیر فی السفر۔

(۳۰) دیکھئے معارف السنن: ۳/۳۵۳۔

(۳۱) سورۃ النساء: ۱۰۱۔

عَلَيْهِ أَنْ يَطَوَّفَ بِهِمَا“ (۳۲) حالانکہ سعی ان حضرات کے نزدیک بھی واجب ہے (۳۳)۔

حضرت حکیم الامت رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کے تحت فرماتے ہیں: قصر واجب ہے اور قرآن میں جو اس طرح فرمایا کہ تم کو گناہ نہ ہوگا، جس سے شبہ ہوتا ہے کہ نہ کرنا بھی جائز ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ پوری نماز کی جگہ نصف پڑھنے میں طاہراً و سوسہ گناہ کا ہوتا تھا، اس لیے اس کی نفی فرمادی، سو یہ منافی و جوب کے نہیں جو کہ دوسری دلیل سے ثابت ہے (۳۴)۔

یہ حضرات نماز کو روزے پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح سفر میں صوم عزیمت ہے اور انظار کرنا رخصت ہے، اسی طرح سفر کی حالت میں اتمام عزیمت اور قصر رخصت ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نماز کو روزے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ سفر میں روزہ نہ رکھنے کی صورت میں اس کی قضاء لازم اور واجب ہے اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ روزہ رکھنا سفر میں عزیمت ہے، جبکہ سفر میں نماز میں قصر کرنے کی صورت میں شفع ثانی کا اعادہ اور قضاء واجب نہیں اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شفع ثانی واجب نہیں اور جب واجب نہیں تو اتمام عزیمت بھی نہیں (۳۵)۔

ان حضرات کی ایک دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے، جس میں انہوں نے قصر اور اتمام کا تذکرہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تحسین فرمائی: **«أَفْطَرْتُ وَصَمْتُ وَقَصَرْتُ وَأَتَمَمْتُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَسَّنْتَ يَا عَائِشَةُ»** (۳۶)۔ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے: **«إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْصِرُ فِي السَّفَرِ وَيَتِمُّ وَيُفْطِرُ وَيُصُومُ»**۔

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ تخییر ثابت ہے، چاہے اتمام کرے یا قصر کرے دونوں جائز ہیں۔ ان روایات کا جواب یہ ہے کہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت صحیحین میں ہے، جس میں ارشاد ہے: **«إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ فَلَمَّا هَاجَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَدِينَةِ زَيْدٌ فِي صَلَاةِ الْحَضَرِ وَأَقْرَبَتْ صَلَاةَ السَّفَرِ»** (۳۷)۔ اس روایت سے بخوبی یہ بات واضح ہوگئی کہ رکعتین

(۳۲) سورة البقرة: ۱۵۸۔

(۳۳) دیکھئے التعلیق الصبیح: ۱۲۱/۲۔

(۳۴) دیکھئے بیان القرآن: ۱۵۱/۱۔

(۳۵) دیکھئے اللغات: ۱۳۶/۳۔

(۳۶) الحدیث اخر جہ البیہقی فی سننہ: ۱۳۲/۴ باب من ترک القصر فی الصلوة و الدارقطنی فی سننہ: ۱۸۸/۲ رقم الحدیث ۳۹۔

(۳۷) الحدیث منفق علیہ اخر جہ البخاری فی کتاب تقصیر الصلوة باب یقصر اذا خرج من موضعه رقم الحدیث (۱۰۹۰) ص/۲۱۶ وسلم فی کتاب صلاۃ المسافرین، باب صلوۃ المسافرین رقم الحدیث (۶۸۵) ۳۷۸/۱ واللفظ لمسلم۔

پڑھنا ہی عزمت نہ ہے اور سفر کی نماز اپنی اصلی حالت پر دو ہی رکعتیں ہیں، اس میں کوئی زیادتی نہیں ہوتی ہے جبکہ سفر کی نماز میں دو رکعتوں کی زیادتی ہوتی ہے۔ ان روایات کو نقل کر کے حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: تمام حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تمام مسلمانوں کا عمل یہی قصر فی الصلوٰۃ رہا ہے اور خود حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بھی یہی مروی ہے شافعیہ کے مذکورہ مستدلات کو شیخ الاسلام نے کذب اور باطل قرار دیا، چنانچہ پہلی روایات کے بارے میں فرماتے ہیں:

”هَذَا الْحَدِيثُ كَذِبٌ عَلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا وَلَمْ تَكُنْ عَائِشَةُ لِتُصَلِّيَ بِخِلَافِ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَائِرِ الصَّحَابَةِ وَهِيَ تَشَاهِدُهُمْ يَقْصُرُونَ“ (۳۸)۔

یعنی حضرت عائشہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے قصر کا مشاہدہ کرنے کے باوجود اتمام کریں، یہ ممکن نہیں۔

اسی طرح دوسری روایت کے بارے میں ارشاد ہے ”وَهُوَ كَذِبٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“

(۳۹)۔

یہی روایت دارقطنی، بیہقی (۳۰) اور دیگر کتب میں ان الفاظ کے ساتھ بھی مروی ہے ”كُلُّ ذَلِكَ قَدْ نَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِ اتَمَّ وَقَصَرَ وَصَامَ وَأَفْطَرَ فِي السَّفَرِ“ لیکن کوئی سند بھی کلام سے خالی نہیں، اس لیے قابل استدلال نہیں۔ ان کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما مکہ مکرمہ میں اتمام فرماتے تھے، جیسا کہ اس باب کے فصل ثالث میں ہے، اگر اتمام کی گنجائش نہ ہوتی تو یہ حضرات ہرگز نہ کرتے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان حضرات کا یہ عمل محض اپنی تاویل اور اجتہاد پر مبنی تھا، کسی نص صریح پر مبنی نہیں تھا جبکہ قصر پر بے شمار روایات مرفوعہ دال ہیں۔ اگر ان حضرات کے پاس کوئی مرفوع روایت ہوتی تو ضرور پیش کرتے جبکہ حضرت عروہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے عمل کے بارے میں فرماتے ہیں ناولت کما ناول عثمان“ یعنی حضرت عائشہ اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں کا عمل اجتہاد اور تاویل پر مبنی ہے اور وہ بھی آخری زمانے میں، بلکہ حضرت عائشہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وفات کے بعد اتمام کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اواخر خلافت میں۔

(۳۸) بیہقی زاد المعاد: ۱/۲۶۷ فصل فی ہدیہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفرہ وعبادتہ۔

(۳۹) زاد المعاد: ۱/۳۶۳۔

(۳۰) الحدیث ۱۸۹/۲ رقم الحدیث ۳۲ والبیہقی فی سننہ: ۳/۱۳۲ باب من ترک القصر فی السفر۔

حضرت عثمان کی تاویل کی وجہ یہ تھی کہ حج کے موقع پر اعراب زیادہ آتے تھے ان کو سمجھانے کی غرض سے کہ اصل نماز چار رکعات ہیں دو سفر کی وجہ سے پڑھی جاتی ہیں ، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اتمام کیا۔ یا یہ کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے یہ خیال کیا کہ چونکہ وہ امام ہیں اور امام جہاں بھی جائے اس کا تصرف عام ہوتا ہے گویا وہ جگہ اس کا اپنا وطن ہے ، اس لیے انہوں نے اتمام کیا۔

یا یہ کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے مکہ مکرمہ میں گھربنایا تھا اور وہاں شادی کی تھی ، جس کی وجہ سے اتمام کرنا پڑا ، اس تاویل کے بارے میں حافظ ابن القیم فرماتے ہیں ” وَقَدْ نَصَّ أَحْمَدُ وَابْنُ عَبَّاسٍ أَنَّ الْمَسَافِرَ إِذَا تَزَوَّجُوا لَزِمَهُ الْإِتْمَامُ ، وَهَذَا قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَمَالِكٍ وَأَصْحَابِهِمَا وَهَذَا أَحْسَنُ مَا اعْتَدَرْتَهُ عَنْ عُثْمَانَ “۔ حضرت عائشہ کے بارے میں بھی اسی قسم کی تاویل منقول ہے کہ وہ چونکہ ام المومنین تھیں ، اس لیے جہاں بھی ہوتی تھیں وہی ان کا وطن ہوتا تھا اور سفر مستحق نہیں ہوتا تھا ، اس لیے قصر بھی نہیں کیا۔

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عثمان کے عمل کے لیے متعدد تاویلات ذکر کر کے ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔ حضرت عائشہ کے بارے میں جو تاویل منقول ہے اس کی بھی تضعیف کی ہے اور پوری تفصیل سے بحث کی ہے (۴۱)۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حنفیہ کو صرف یہ ثابت کرنا ہے کہ ان حضرات نے اتمام تاویل کی وجہ سے کیا ، کسی دلیل کی وجہ سے نہیں ، باقی یہ کہ کیوں تاویل کی اور کیا تاویل ہے تو یہ سوال ہمارے ذمہ نہیں (۴۲)۔

دلائل

فصل ثالث میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے ، فرماتی ہیں ” فُرِضَتِ الصَّلَاةُ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ هَاجَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَفُرِضَتْ أَرْبَعًا وَتَرَكْتُ صَلَاةَ السَّفَرِ عَلَى الْفَرِيضَةِ الْأُولَى “۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر میں دو رکعتیں تحفیف کی بناء پر نہیں بلکہ فریضہ اصلیہ ہونے کی بناء پر ہیں ، لہذا دو رکعتیں عزیمت ہے نہ کہ رخصت۔

فصل اول میں حضرت یعلیٰ بن ایتہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے ” صَدَقَةٌ تَصَدَّقُ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَأَقْبَلُوا صَدَقَتَهُ “ یہ بھی حنفیہ کی دلیل ہے ، اصول فقہ کا قاعدہ ہے کہ ” تَصَدَّقُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيكَ وَ

(۴۱) معارف السنن: ۳/۴۵۵ باب النقص من السفر۔

(۴۲) معارف السنن: ۳/۴۵۵ بحث اتمام الصلوة۔

”القبض“ اسقاط ہوتا ہے اور اسقاط میں احتمال رد نہیں ہوتا، لہذا اس قانون کے مطابق یہ ”تصدق بما يحتمل التملك والقبض“ ہے جس میں احتمال رد نہیں بلکہ قصر واجب ہے۔ اور پھر جب اللہ رب العزت نے تخفیف کر کے اسقاط فرمایا ہے، بندہ کو بھی چاہیے کہ اس کو قبول کرے، ورنہ بندہ کا اپنے اوپر سختی کرنا اور اپنے اختیار سے مشکل کو اختیار کرنا ایسی جرات ہے جو شان عبودیت کے خلاف ہے، بخلاف صوم کے کیونکہ جس طرح افطار میں سہولت اور آسانی ہے اسی طرح روزہ رکھنے میں بھی مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے آسانی ہے۔

اسی طرح صحیحین میں حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے ”سافرت مع النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فكانوا يصلون الظهر والعصر ركعتين ركعتين لا يصلون قبلها ولا بعدها“ اس روایت سے بھی احناف کی تائید ہوتی ہے۔ (۴۳)

اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات خلفاء کا استمراری عمل قصر بتایا جا رہا ہے، چنانچہ علامہ ابن دقیق العید فرماتے ہیں ”وفى الحديث دليل على المواظبة على القصر وهو دليل على رجحان ذلك“۔ (۴۴)

نیز حضرت مورق سے مروی ہے ”سألت ابن عمر عن الصلاة في السفر فقال: ركعتين ركعتين من خالف السنة كفر“۔ (۴۵)

حضرات صحیحین اور جمہور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا مسلک بھی قصر ہی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بلا استمرار قصر ثابت ہے، اتمام کہیں بھی ثابت نہیں، چنانچہ حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يواظب في أسفاره على ركعتين ركعتين ولم يربع قط إلا شيئاً فعله في بعض صلاة الخوف“۔ (۴۶)

(۴۳) الحدیث متفق علیہ اخرہ البخاری فی کتاب تقصر الصلوة، باب الصلوة معنی، ص: ۲۱۳، رقم الحدیث (۱۰۸۲) ومسلم: ۱/۳۶۹ فی کتاب صلاة المسافرين، باب صلاة المسافرين، رقم الحدیث (۶۸۹)۔ والترمدی فی جامعہ: ۱/۱۲۱، ابواب السفر، باب التقصير فی السفر واللفظ للترمذی۔

(۴۴) احکام الاحکام: ۱/۹۹۔

(۴۵) الاثر اخرہ الہیثمی فی مجمع الزوائد: ۲/۱۵۳، باب صلاة المسافرين والطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۱/۲۸۶، باب صلاة المسافرين۔

(۴۶) زاد المعاد: ۱/۳۶۸۔

الفضل الثانی

﴿ وعن معاذ بن جبل قال كان النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك إذا زاعت الشمس قبل أن يرتجل جمع بين الظهر والعصر وإن ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر حتى ينزل للعصر وفي المغرب مثل ذلك إذا غابت الشمس قبل أن يرتجل جمع بين المغرب والعشاء وإن ارتحل قبل أن تغيب الشمس أخر المغرب حتى ينزل للعشاء ثم يجمع بينهما رواه أبو داود والترمذي (۴۷) -

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک میں (اسی طرح عمل فرماتے تھے کہ) جب کوچ کرنے سے پہلے دوپہر ڈھل جاتی تو آپ ظہر و عصر کی نماز ایک ساتھ پڑھ لیتے تھے اور جب آپ دوپہر ڈھلنے سے پہلے ہی کوچ فرماتے تو ظہر کی نماز میں تاخیر فرماتے اور عصر کے لیے اترتے (یعنی ظہر و عصر دونوں نمازیں ایک ساتھ پڑھتے) مغرب کی نماز میں بھی آپ اسی طرح کرتے تھے کہ اگر آفتاب آپ کے کوچ کرنے سے پہلے غروب ہو جاتا تو مغرب و عشاء دونوں نمازیں ایک ساتھ پڑھتے اور اگر آفتاب غروب ہونے سے پہلے ہی کوچ فرماتے تو نماز مغرب میں تاخیر فرماتے، یہاں تک کہ عشاء کی نماز کے لیے اترتے اور (اس وقت) دونوں نمازوں کو ایک ساتھ پڑھتے۔

جمع بین الصلاتین

جمع بین الصلاتین کی دو قسمیں ہیں۔ جمع حقیقی اور جمع صوری، جمع حقیقی یہ ہے کہ دو فرضوں کو ایک فرض کے وقت میں پڑھ لیا جائے پھر اس کی دو قسمیں ہیں:

جمع تقدیم اور جمع تاخیر۔

جمع تقدیم کے معنی یہ ہیں کہ فرض ثانی کو مقدم کر کے فرض اول کے وقت میں ادا کیا جائے، جیسا

(۴۷) الحدیث اخر حد ابو داود فی ابواب صلوة السفر، باب الحکم بین الصلوتین رقم الحدیث (۱۲۰۶) ۲/۴۔ والترمذی: ۲/۴۲۸ فی ابواب

الصلوة، باب ما جاء فی الجمع بین الصلوتین رقم الحدیث (۵۵۳)۔

کہ عرفات میں عصر کو مقدم کر کے ظہر اور عصر دونوں کو ظہر کے وقت میں ادا کیا جاتا ہے۔

اور جمع تاخیر کے معنی یہ ہیں کہ فرض اول کو موخر کر کے فرض ثانی کے وقت میں ادا کیا جائے، جیسا کہ مزادہ میں مغرب کو موخر کر کے مغرب اور عشاء دونوں کو عشاء کے وقت پڑھتے ہیں۔ اور جمع صوری یہ ہے کہ دونوں فرضوں کو اپنے اپنے وقت میں اس طرح ادا کیا جائے کہ دونوں کے درمیان قرب اور اتصال ہو، یعنی فرض اول اپنے وقت کے آخر میں اور فرض ثانی اپنے وقت کی ابتداء میں ادا کیا جائے، جس سے بظاہر دونوں کی جمعیت معلوم ہوتی ہے۔ جمع حقیقی کو جمع وقتی اور جمع صوری کو جمع فعلی بھی کہتے ہیں (۳۸)۔

جمع صوری اور فعلی کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں، البتہ جمع حقیقی اور وقتی کے جواز میں اختلاف

ہے۔

چنانچہ امام شافعی، امام احمد اور مالکیہ کے نزدیک جمع بین الصلاتین مطلقاً جائز ہے، خواہ جمع تقدیم ہو یا جمع تاخیر، چلنے کی حالت میں ہو یا الٹرا ہوا ہو۔

جبکہ امام ابوحنیفہ، صاحبین، حسن بصری اور ایک روایت میں امام مالک عرفات اور مزادہ کے علاوہ

مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں (۳۹)۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور روایت یہ ہے کہ جب چلنے کی حالت ہو اور تیز رفتاری ضروری ہو، تب جمع بین الصلاتین جائز ہے ورنہ نہیں اور ایک ایک روایت میں امام احمد اور امام مالک کے نزدیک جمع تاخیر مطلقاً جائز ہے نہ کہ جمع تقدیم۔

خلاصہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جمع بین الصلاتین حقیقتاً عذر کی وجہ سے جائز ہے، اگرچہ

تفصیلات میں اختلاف ہے کہ کونسا عذر معتبر ہے اور کونسا عذر معتبر نہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک عذر اور زوالہ کے علاوہ مطلقاً جائز نہیں، خواہ عذر ہو یا نہ ہو (۵۰)۔

ان حضرات کا استدلال حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ کی زیر بحث روایت سے ہے، جس میں

جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں مروی ہیں، اس کے علاوہ حضرت انس اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں غزوہ تبوک ہی کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جمع

(۳۸) دیکھئے معارف السنہ ۱۶۱/۲۰ - ۱۶۲ ماہ فی الجمع من الصلاتین۔

(۳۹) دیکھئے معارف السنہ: ۴۸۲/۳۔

(۵۰) دیکھئے منایة المحتجب: ۱۶۱/۱ کتاب الصلاة، الفصل الثانی فی الجمع۔

بین الصلاتین مروی ہے۔

احناف کے دلائل

قرآن کریم میں ارشاد ہے ”حَافِظُوا عَلٰی الصَّلٰوٰتِ“ (۵۱) اور حفاظت صلاۃ میں اوقات کی رعایت بھی شامل ہے، یعنی ”أَدُّوْهَا فِيْ أَوْقَاتِهَا“۔ اسی طرح فرمان الہی ہے ”إِنَّ الصَّلٰوَةَ كَانَتْ عَلٰی الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَابًا مَّوْقُوْنَا“ (۵۲) اس سے بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے لیے اوقات معتبر ہیں اور ان کی رعایت کرنا واجب ہے۔

بعض حضرات سلف نے اس ارشاد گرامی ”قَوْلُهُ لِلْمُصَلِّيْنَ الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ“ (۵۳) کی تفسیر اس طرح فرمائی ہے ”الَّذِيْنَ يُؤَخِّرُوْنَهَا عَنْ وَقْتِهَا“ (۵۴)۔ اسی طرح اس آیت ”فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلٰوَةَ“ (۵۵) کی تفسیروں میں بیان کی ہے ”أَضَاعَتْهَا تَأْخِيرَ مَا عَنِ وَقْتِهَا وَلَوْ تَرَكَوْهَا لَكَانُوا كَافِرًا“ (۵۶)۔

غرض یہ کہ ان تمام آیات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ نماز کے متعین اوقات کی حفاظت واجب ہے اور نمازوں کو اپنے متعین اوقات سے موخر کرنا ان کو ضائع کرنا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ یہ آیات قطعی الثبوت قطعی الدالہ ہیں، لہذا اخبار آحاد سے جمع میں الصلاتین یعنی کسی نماز کو اپنے مقرر وقت سے موخر کرنا یا مقدم کرنا ثابت نہیں ہو سکتا، کیونکہ اخبار آحاد ان آیت کا مقابلہ نہیں کر سکتیں، خصوصاً جبکہ اخبار آحاد میں صحیح تاویل کی کجائش ہو اور وہی مزدلفہ اور عرفہ کے علاوہ جہاں روایات میں جمع کا ذکر آیا ہے، اس سے مراد جمع صوری ہے نہ کہ حقیقی۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے موظا میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے اپنے حکام کو خط لکھا اور ان کو ایک وقت میں دو نماز پڑھنے سے منع کیا اور فرمایا ”إِنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فِيْ وَقْتٍ وَاحِدٍ كَبِيْرَةٌ مِنَ الْكَبَائِرِ“ (۵۷)۔

(۵۱) سورة البقرة: ۲۳۸۔

(۵۲) سورة النساء: ۱۰۳۔

(۵۳) سورة الماعون: ۵۔

(۵۴) دیکھئے پوری تفصیل کے لیے فتح الملہم، شرح صحیح الامام مسلم: ۲/۲۶۱، باب حوار الجمع بين الصلاتين۔

(۵۵) سورة مريم: ۵۵۔

(۵۶) دیکھئے فتح الملہم: ۲/۲۶۱، باب حوار الجمع بين الصلاتين۔

(۵۷) دیکھئے العوطا للامام محمد، ۱۲۹: ۱۳۰، باب الجمع بين الصلاتين في السفر والمطر۔

علامہ عثمانی فرماتے ہیں کہ جس طرح دیگر کبائر جائز نہیں اسی طرح عذر سفر یا مطر کی وجہ سے جمع بین الصلاتین بھی جائز نہیں ہونا چاہیے۔

اس کے علاوہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابو قتادہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے (۵۸)۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں ”مَا رَأَيْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى صَلَاةً لِغَيْرِ مِيقَاتِهَا إِلَّا صَلَّوْتَيْنِ جَمَعَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ وَصَلَّى الْفَجْرَ قَبْلَ مِيقَاتِهَا“ (۵۹)۔

اور حضرت قتادہؓ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”لَيْسَ فِي النَّوْمِ تَفْرِيطٌ إِنَّمَا التَّفْرِيطُ فِي الْيَقِظَةِ بَأَن يُؤَخَّرَ صَلَاةٌ إِلَى وَقْتٍ أُخْرَى“ (۶۰)۔

یہ احادیث اپنے اطلاق کی بنا پر مسافر اور مقیم سب کو شامل ہیں، لہذا سفر و حضر ہر حال میں نماز کو اپنے مقررہ وقت سے موخر کرنا جائز نہیں۔

امام ٹحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ ارشاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر میں فرمایا ہے اس لیے مقیم کے ساتھ مسافر بھی اس میں شامل ہے (۶۱)۔

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ نمازوں کے اوقات متعینہ دلائل قطعیہ کتاب اللہ، سنت متواترہ اور اجماع سے ثابت ہیں، لہذا ان کو اپنے اوقات سے خبر واحد کی وجہ سے مقدم یا موخر کرنا جائز نہیں (۶۲)۔ جہاں تک ائمہ ثلاثہ کے مستدلات کا تعلق ہے تو ان کا جواب علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ عرفہ اور مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین عذر کی وجہ سے نہیں، بلکہ خلاف القیاس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ ثابت ہے اور اسی پر اجماع ہے اور چونکہ یہ دلائل قطعیہ ہیں، لہذا ان کے ذریعہ سے دیگر دلائل قطعیہ کا معارضہ ہو سکتا ہے اور مزدلفہ و عرفہ میں نمازوں کے اوقات میں تفسیر آسکتی ہے اور اس کے علاوہ چونکہ صرف اخبار آحاد ہیں، لہذا وہ دلائل قطعیہ کے معارض نہیں ہو سکتیں، اگر ان اخبار آحاد سے دلائل قطعیہ کا معارضہ ممکن ہوتا تو فجر اور ظہر میں بھی جمع جائز ہوتا حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں، خصوصاً جبکہ ان اخبار آحاد کا تعلق عموم بلوی سے ہے، جس میں اخبار آحاد حنفیہ کے نزدیک معتبر بھی نہیں بلکہ ان میں

(۵۸) دیکھئے عمدۃ الفاری: ۱۵۰/۴، ابواب تقصیر الصلوة فی السفر، باب الجمع فی السفرین المغرب والعشاء۔

(۵۹) الحدیث اخر جہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۱۱۳/۱ کتاب الصلوة، باب الجمع بین الصلاتین۔

(۶۰) الحدیث اخر جہ الطحاوی: ۱۱۳/۱ کتاب الصلوة، باب الجمع بین الصلاتین۔

(۶۱) نفس المرجع۔

(۶۲) دیکھئے مدائع الصنائع: ۱۲۴/۱ کتاب الصلوة، فصل فی شرائط الارکان۔

تاول ضروری ہے اور وہ یہی کہ اس سے مراد جمع حقیقی نہیں جمع صوری ہے۔
قاسمی شوکانی رحمۃ اللہ علیہ بھی یہی فرماتے ہیں کہ یہ جمع صوری ہے اور اس کی صورت یہ کہ مثلاً ظہر
کو موثر کر کے آخری وقت میں پڑھا جائے اور عصر کو عصر کے ابتدائی وقت میں پڑھ لیا جائے، یعنی دونوں
اپنے اپنے وقتوں میں پڑھی جائیں، ایک اول میں اور ایک آخر میں (۶۳)۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے جمع صوری مراد لینے پر حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت
پیش کی ہے، جس میں ارشاد ہے ”صَلَّى بِنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا
وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ جَمِيعًا فِي غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا سَفَرٍ“ (۶۳)۔ اسی طرح یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی
مروی ہے ”جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمَدِينَةِ فِي غَيْرِ
خَوْفٍ وَلَا مَطَرٍ“ (۶۵) حضرت ابن عباسؓ سے جب پوچھا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس جمع سے
مقصد کیا تھا؟

تو انھوں نے جواب میں فرمایا ”أَرَادَ أَنْ لَا يَخْرُجَ أُمَّتُهُ“ یعنی مقصد یہی تھا کہ امت حرج میں نہ پڑے،
اگر کوئی عذر ہوتا تو ضرور بیان فرماتے۔

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ان روایات میں حالت اقامت میں بغیر عذر کے جمع کا ذکر آیا ہے، حالانکہ
حالت اقامت میں بغیر عذر کے کوئی بھی جمع بین الصلاتین کا قائل نہیں، لہذا معلوم ہوا کہ اس سے مراد جمع
صوری ہے نہ کہ محتوی اور حقیقی (۶۶)۔

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جمع صوری ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جمع صوری
شارع صلوات اللہ علیہ وسلامہ کی طرف سے صرف اس صورت میں مباح ہے، جس میں پہلی نماز کے وقت کا
آخر دوسری نماز کے وقت کے اول کے ساتھ متصل ہو اور درمیان میں کوئی مکروہ وقت متخلل بھی نہ ہوتا کہ
بندہ پہلی نماز کو آخری وقت میں اور دوسری کو ابتدائی وقت میں پڑھ کر صورت جمع کر سکے، چنانچہ یہ ظہر اور عصر
اسی طرح مغرب اور عشاء میں ہو سکتا ہے کہ دونوں میں اتصال بھی ہے اور درمیان میں وقت مکروہ بھی حاصل
نہیں، بخلاف فجر اور ظہر کے کہ درمیان میں ایک طویل فاصلہ ہے اتصال نہیں۔ اسی طرح عصر اور مغرب

(۱۳) ویکٹیو نیز الاوطار: ۲۳۶/۳ باب جمع المقیم لمطر او غیر۔

(۶۳) الحدیث احرحہ للظحاوی فی شرح معانی الآثار: ۱/۱۱۱ باب الجمع بین الصلاتین۔

(۶۵) الحدیث اخرجہ الترمذی فی جامعہ: ۱/۲۶ کتاب الصلاة، باب الجمع بین الصلاتین۔

(۶۶) والبسط فی العمدة: ۶/۱۵۰ ابواب تقصیر الصلاة، باب الجمع فی السفرین المغرب والعشاء۔

میں اور عشاء اور فجر میں بھی یہ جمع نہیں ہو سکتی کیونکہ عصر اور عشاء کے آخری اوقات مکروہ ہیں (۶۷)۔ اور خود حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ جمع سے مراد جمع صوری ہے، چنانچہ قاضی شوکانی فرماتے ہیں ”وَمَا يَدُلُّ عَلَى تَبْيِينِ حَعْلِ حَدِيثِ الْبَابِ عَلَى الْجَمْعِ الصُّورِيِّ مَا أَخْرَجَهُ النَّسَائِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ“ (۶۸) اور پھر روایت نقل کی ہے جس میں ارشاد ہے ”صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ ثَمَانِيًا جَمِيعًا وَسَبْعًا جَمِيعًا، آخِرَ الظُّهْرِ وَعَجَلَ العَصْرَ وَآخِرَ العَصْرِ وَعَجَلَ العِشَاءَ“ (۶۹) اس روایت سے یہ بات خوب واضح ہو جاتی ہے کہ جمع سے مراد ہی ہے کہ ظہر اور مغرب کو آخری وقت میں ادا کیا اور عصر اور عشاء کو اول وقت میں ادا کیا۔

حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی زیر بحث حدیث کا جواب یہ ہے کہ حدیث متکلم فیہ ہے، قابل استدلال نہیں، چنانچہ امام ترمذی نے حسن غریب کہہ کر حدیث کے معلول ہونے کی طرف اشارہ کیا، امام حاکم نے موضوع، ابن حزم نے منقطع اور امام ابوداؤد نے منکر قرار دیا اور امام بخاری نے بھی اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے (۷۰)۔

یہ حدیث چونکہ جمع تقدیم پر بھی دلیل ہے، امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ اس روایت پر کلام کرتے ہوئے جمع تقدیم کی تمام روایات کو ضعیف قرار دیتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

”هَذَا حَدِيثٌ مُنْكَرٌ وَ لَيْسَ فِي جَمْعِ التَّقْدِيمِ حَدِيثٌ قَائِمٌ“ (۷۱)۔

دوسرا جواب علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیا ہے کہ اس سے بھی جمع صوری مراد ہے، (۷۲) جیسا کہ مجمع الزوائد میں حضرت معاذ کی روایت ہے، اس میں ارشاد ہے ”يُصَلِّي الظُّهْرَ فِي آخِرِ وَقْتِهَا وَيُصَلِّي العَصْرَ فِي أَوَّلِ وَقْتِهَا.....“ (۷۳)۔

حضرت علامہ سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے اس بحث کا خلاصہ یہ نکالا ہے کہ نص قرآنی قطعی جمع بین الصلواتین حقیقی کے عدم جواز پر دال ہے، لہذا اخبار آحاد سے اس کا معارضہ نہیں ہو سکتا، البتہ عرفہ اور مزداحہ کی جمع اس حکم سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ وہ بھی دلیل قطعی متواتر سے ثابت ہے اور وہ بالا جماع مناسک حج میں

(۶۷) والسطح من فتح الملہم، ۲/۲۶۳، باب حوار الجمع بين الصلواتين في السفر۔

(۶۸) ونجیہ نيل الاوطار، ۳/۲۳۶، باب جمع المقیم لمطرا، غیرہ۔

(۶۹) الحدیث اخر حد السانی من سنہ ۹۸/۱۰۔ کتاب الصلوة الوقت الذی یجمع فیہ العقیب۔

(۷۰) ونجیہ معارف السن، ۳/۳۸۳، باب فی الجمع بین الصلواتین۔

(۷۱) ونجیہ بدل المحمود، ۶/۲۸۶، باب الجمع بین الصلواتین۔

(۷۲) ونجیہ معارف السن، ۳/۳۸۳، باب فی الجمع بین الصلواتین۔

(۷۳) الحدیث اخر حد الہیثمی فی مجمع الزوائد، ۲/۱۶۰، باب الذم علی جمع بین الصلواتین فی السفر۔

سے ہے اس کے علاوہ جن احادیث میں جمع کا ذکر آیا ہے تو وہ مختلف ہیں اور اکثر روایات جمع سفر کے بارے میں مروی ہیں، بعض سے جمع تقدیم کا ابہام ہوتا ہے لیکن اکثر جمع تاخیر پر دال ہیں (۷۳)۔

جہاں تک جمع تقدیم ہے، تو وہ ثابت نہیں، جیسا کہ امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ”ولیس فی جمع التقديم حدیث قائم“ البتہ جمع تاخیر ثابت تو ہے لیکن اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ حقیقی ہو اور یہ

احتمال بھی ہے کہ صوری ہو، اب اگر جمع حقیقی مراد لی جائے تو آیت قطعہ کے ساتھ بھی تعارض ہوگا اور احادیث ظنیہ کے ساتھ بھی تعارض ہوگا، جن میں اس بات کا ذکر ہے کہ بغیر عذر کے جمع بین الصلاتین کبار میں سے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ اور عرفہ کے علاوہ کسی نماز کو اپنے وقت کے سوا دوسرے وقت میں ادا نہیں فرمایا۔

اور اگر جمع صوری مراد لی جائے تو نہ آیت قرآنی کے ساتھ تعارض ہوگا اور نہ احادیث کے ساتھ بلکہ تمام روایات میں تطبیق ہو جائے گی، لہذا اس جمع کو جمع صوری پر حمل کرنا اولیٰ ہے تاکہ آیت قرآنی کے ساتھ بھی تعارض نہ ہو اور ان احادیث کے ساتھ بھی تعارض نہ ہو جن میں حالت اقامت میں جمع وارد ہے (۷۵)۔



﴿ وعن أنس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سافر وأراد أن يتطوع استقبل القبلة بنافيه فكبر ثم صلى حيث وجهه وكأبه رواه أبو داود (۱)۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر کرتے (یعنی شہر سے باہر نکلتے خواہ مسافر ہوتے یا مقیم) اور نماز نفل پڑھنے کا ارادہ فرماتے تو اپنی اوٹنی کا منہ قبلہ کی طرف کرتے اور تکبیر تحریمہ کہتے، پھر جس طرف سواری منہ کرتی آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرف نماز پڑھتے رہتے۔

پہلا مسئلہ

نوافل مطلقہ یعنی سنن غیر موکدہ جیسے تہجد، اشراق، چاشت وغیرہ سفر میں پڑھنا بالاتفاق جائز ہے،

(۷۳) دیکھیے بذل المجہود: ۶/۲۸۶-۲۸۸ باب الجمع بین الصلاتین۔

(۷۵) دیکھیے بذل المجہود: ۶/۲۸۸ باب الجمع بین الصلاتین۔

(۱) الحدیث اخرجه ابو داؤد: ۹/۲ کتاب الصلوة باب التطوع علی الراحلة والوتر رقم الحدیث: ۱۲۲۳۔

البتہ من موکدہ کے بارے میں اختلاف ہے ، بعض حضرات جن میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما بھی ہیں ترک کے قائل ہیں ، لیکن جمہور ائمہ استحباب کے قائل ہیں ۔

چنانچہ علاہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ۔

”اتَّفَقَ الْعُلَمَاءُ عَلَى اسْتِحْبَابِ النَّوَافِلِ الْمَطْلُوقَةِ فِي السَّفَرِ وَاسْتِحْبَابِ النَّوَافِلِ الرَّابِتَةِ فَتَرَكَهَا ابْنُ عَمْرٍو وَآخَرُونَ وَاسْتَحَبَّهَا الشَّافِعِيُّ وَأَصْحَابُهُ وَالْجَمْهُورُ“ (۲) ۔

حفیہ بھی اس کے قائل ہیں کہ سفر میں سنن رواتب کا پڑھنا مستحب ہے اور سنن فجر کے علاوہ باقی تمام سنن رواتب سفر میں سنن غیر موکدہ ہو جاتی ہیں اور انکی تاکید ختم ہو جاتی ہے لہذا گنجائش ہو تو ادا کرنے میں افضلیت ہے اور ترک کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے ۔

البتہ سنن فجر کی تاکید چونکہ روایات میں مطلقاً آئی ہے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ارشاد ہے جس میں بالخصوص سفر کی طرف اشارہ ہے ”لَا تَدَعُوهُمَا وَإِنْ طَرَدَتْكُمْ الْخَيْلُ“ (۳) نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر میں بھی سنت فجر ادا کرنے کا اہتمام فرمایا ہے ، اس لئے وہ ہر حال میں موکدہ ہیں خواہ سفر ہو یا حضر ، بخلاف دیگر رواتب کے جن کی تاکید آثار کے اختلاف اور حضرات ائمہ کے فعل و ترک میں اختلاف کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے ۔ البتہ سفر میں اگر کسی جگہ مقیم ہے تو پھر رواتب کو ترک نہیں کرنا چاہیے مگر مسافت قطع کرنے کے دوران یا ٹھکن وغیرہ کے عارضے کی وجہ سے چھوڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں ۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مختلف روایات مروی ہیں ، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سنن رواتب کے قائل نہیں تھے اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ قائل تھے اس کی صحیح توجیہ یہی ہے کہ وہ سفر میں رواتب کے موکدہ ہونے کے قائل نہیں تھے یہ مطلب نہیں کہ نفس سنیت کے منکر تھے ۔ بلکہ انہوں نے رواتب کے بارے میں لوگوں پر نکیر اس لئے کی کہ لوگ سفر میں بھی رواتب کا اسی طرح اہتمام کرتے تھے جس طرح حضر میں کرتے ہیں ۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مقصد یہ تھا کہ سفر میں رواتب کا پڑھنا مستحب ہے لہذا سہولت کو دیکھنا چاہیے اگر گنجائش ہے تو پڑھ لے ورنہ ترک کرے اور یا چلتے چلتے سواری پر پڑھ لے یہ نہیں کہ سفر میں بھی ایسا اہتمام کیا جائے جو مشقت کا سبب بنے (۴) ۔

(۲) انظر شرح النووی : ۱ / ۲۳۲ کتاب صلاة المسافرين والبط في اعلاء السنن : ۴ / ۲۸۸ باب التطوع في السفر۔

(۳) الحدیث اخر جہ ابوداؤد فی سننہ : ۲ / ۲۰ باب فی تخفیفہما رقم الحدیث (۱۲۵۸) ۔

(۴) دیکھیے اعلاء السنن : ۴ / ۲۹۰ باب التطوع في السفر۔

دوسرا مسئلہ

اس روایت میں صرف نماز تطوع کا ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نفل نماز سواری کے اڑ پر پڑھتے تھے لیکن فصل اول کے آخر میں حضرت ابن عمر کی روایت میں وتر کے بارے میں بھی ارشاد ہے

”وكان يوترُ عليَّ راحلته“ (۵) جس سے ائمہ ثلثہ استدلال کرتے ہیں کہ وتر علی الراحلہ جائز ہے لہذا وتر واجب بھی نہیں کیونکہ واجب نماز بیٹھ کر سواری پر پڑھنا جائز نہیں۔

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے بواب یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں اس وقت کا واقعہ بیان کیا گیا ہے جبکہ وتر واجب نہیں ہوا تھا، چنانچہ امام طحاوی نے حضرت ابن عمر ہی کا عمل یہ نقل کیا ہے کہ وہ تہجد کی نماز سواری پر پڑھتے تھے اور جب وتر کا وقت آتا تو سواری سے اتر کر زمین پر وتر ادا کرتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس عمل کو منسوب کرتے تھے (۶)۔

اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ پہلا عمل ابتدا کا تھا اور دوسرا عمل وتر کے وجوب کے بعد کا ہے۔

اِسْتَقْبَلُ الْقِبْلَةَ بِنَاقَتِهِ فَكَبَّرَ

کتب فقہ میں اس بات کی تصریح ہے کہ نوافل پڑھنے کی صورت میں استقبال قبلہ شرط نہیں خواہ مستقبل القبلة ہو یا مستدبر القبلة، دونوں صورتوں میں تحریمہ باندھ سکتا ہے (۷)۔

البتہ نفل میں اگر ابتدا میں رعایت ہو سکتی ہے تو بہتر ہے اور فرض میں تحریمہ کے وقت استقبال قبلہ شرط ہے (۸)۔

الفصل الثالث

﴿ وَعَنْ مَالِكٍ بِأَنَّهُ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ كَانَ يَقْصُرُ الصَّلَاةَ فِي مِثْلِ مَا يَكُونُ بَيْنَ مَكَّةَ وَالطَّائِفِ وَفِي مِثْلِ مَا بَيْنَ مَكَّةَ وَعُسْفَانَ وَفِي مِثْلِ مَا بَيْنَ مَكَّةَ وَجُدَّةَ قَالَ مَالِكٌ وَذَلِكَ

(۵) الحدیث اخرجہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۱ / ۲۹۱ کتاب الصلوة، باب الوتر هل یصلی فی السفر علی الراحلة ام ۳۷ -

(۶) والبسط فی شرح معانی الآثار: ۱ / ۲۹۲ -

(۷) لمعات التنقيح: ۳ / ۱۳۸ -

(۸) مرآة المفاتيح: ۳ / ۲۲۵ -

أربعة: برید رواه في الموطأ (۹)۔

حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے بارے میں یہ بات پہنچی ہے کہ حضرت ابن عباس اس مسافت کے دوران جو مکہ اور طائف، مکہ اور عسفان، مکہ اور جدہ کے درمیان ہے قصر نماز پڑھتے تھے۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ ”یہ مسافت چار برید ہے“۔

مسافت قصر

قرآن و حدیث کی نص قطعی سے مسافت متعینہ قصر کے لئے ثابت نہیں بلکہ جن روایات میں قصر وارد ہے ان میں مطلق سفر اور مسافر کا ذکر آیا ہے اور جن اسفار میں قصر ہوا ہے وہ بھی متفاوت ہیں، بعض قریب کے سفر ہیں اور بعض دور کے ہیں جیسا کہ احادیث سے ظاہر ہوتا ہے، البتہ حضرات صحابہ اور تابعین میں مسافت قصر کے بارے میں کافی اختلاف رہا ہے، مذاہب اربعہ میں سے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک قول کے مطابق ایک دن کے سفر کو اور ایک قول کے مطابق دو دن کے سفر کو موجب قصر قرار دیا ہے ائمہ ثلاثہ سے سولہ فرسخ بھی مقول ہیں جو کہ چار برید یعنی اڑتالیس میل بنتے ہیں۔

حفیہ کے نزدیک قصر کے لئے معتبر مسافت درمیانی چال کے ساتھ تین دن کی مسافت ہے، البتہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے دو دن اور اکثر الیوم الثالث مقول ہے کیونکہ للاثر حکم الكل کا اعتبار ہے۔ تین دن کے ساتھ رات دن سیر کا اعتبار نہیں بلکہ رات آرام کے لئے ہے اور سیر کے لئے صرف دن معتبر ہے اور اس میں بھی یہ ضروری نہیں کہ صبح سے لیکر شام تک چلتا رہے بلکہ صبح سے لیکر ظہر تک بھی کافی ہے (۱۰)۔

حفیہ کا استدلال اس سے ہے کہ جس سفر سے احکام متغیر ہوتے ہیں وہ تین دن کا سفر ہے چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں ”السفر الذي يتغير به الأحكام ان يقصد مسيرة ثلاثة أيام ولياليها“ (۱۱)۔

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ”المسح على الخفين للمسافر ثلاثة أيام وللمقيم يوم وليلة“ (۱۲) اور طریق استدلال یہ ہے کہ ”المسافر“ میں الف لام استفراق کے لئے ہے

(۹) الموطأ للإمام مالک کتاب قصر الصلوٰۃ فی السفر: ۱۳۸/۱۔

(۱۰) لمعات التفتیح: ۱۵۰/۴۔

(۱۱) دیکھئے الهدایہ: ۱۲۴/۱۔

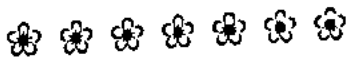
(۱۲) الحدیث اخرجہ ابو داؤد فی کتاب الطہارۃ، باب التوقيت فی المسح رقم الحدیث: ۱۵۴/۱۰۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر مسافر تین دن تین رات مسح کرے گا، لہذا اگر تین دن سے کم سفر کا اعتبار کیا جائے تو پھر تین دن سے کم سفر کرنے والے کو تین دن مسح کرنے کا موقعہ نہیں مل سکتا جو کہ حدیث کی ظاہر عبارت کے خلاف ہے (۱۳)۔

اسی طرح حضرت ابن عمر کی روایت میں ارشاد گرامی ہے ”لَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا مَعَ مَحْرَمٍ“ (۱۴) اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جس سفر سے شرعی حکم کا ثبوت ہوتا ہے وہ تین دن ہی ہے اور تین دن سے کم کا سفر غیر محتبہ ہے۔ مشائخ حنفیہ کے اور بھی اقوال ہیں چنانچہ صاحب البحر الرائق نے پندرہ، اٹھارہ اور اکیس فرسخ کا قول بھی نقل کیا ہے اور مختلف کتب میں مختلف اقوال پر فتویٰ بھی دیا گیا ہے لیکن چونکہ اڑتالیس میل میں دیگر مذاہب کی موافقت بھی ہے اور زیر بحث حدیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے جس کو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے موطا میں روایت کیا ہے اس واسطے محققین فقہاء حنفیہ نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے کہ اڑتالیس میل مسافت سفر موجب قصر ہے، چنانچہ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں چار برید جس کی سولہ سولہ میل کی تین منزلیں ہوتی ہیں حدیث موطا سے ثابت ہوتی ہیں مگر مقدار میل مختلف ہے لہذا تین منزلیں جامع سب اقوال کو ہو جاتی ہیں (۱۵)۔

چار برید اڑتالیس میل شرعی ہیں نہ کہ انگریزی کیونکہ اڑتالیس میل شرعی تقریباً چوٹن میل انگریزی ہوتے ہیں (*)۔ چار برید کی تائید حضرت ابن عباس کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے

”رَبَا أَهْلَ مَكَّةَ لَا تَقْصُرُوا الصَّلَاةَ فِي أَدْنَىٰ مِنْ أَرْبَعَةِ بُرْدٍ مِنْ مَكَّةَ إِلَىٰ عُسْفَانَ“ (۱۶)۔



(۱۳) لمعات التفتیح: ۱۵۱/۳۔

(۱۴) الحدیث اخرجه البخاری فی صحیحہ: ص ۲۱۵/ کتاب تقصیر الصلاة، باب فی کم یقصر الصلاة، رقم الحدیث (۱۰۸۶)۔

ومسلم فی الحج: ۱/ ۳۲۲ باب سفر المرأة مع محرم الی حج وغیرہ واللفظ للبخاری۔

(۱۵) دیکھیے فتاویٰ رشیدیہ: ص ۳۵۸۔

(*) دیکھیے خیر الفتاویٰ: ۲/ ۶۶۶۔

(۱۶) عمدة القاری: ۱۱۹۶، ابواب تقصیر الصلاة، باب الصلاة بمنی۔

باب الجمعة

لفظ ”جمعہ“ کی تحقیق اور ”یوم الجمعہ“ کی وجہ تسمیہ
 لفظ ”جمعة“ میم کے نمبر کے ساتھ، اسی طرح سکون اور فتح کے ساتھ تینوں طریقے سے لغت
 میں ضبط کیا گیا ہے، لیکن ضم میم مشہور لغت ہے اور یہی قراءت متواترہ میں مروی ہے (۱۷)۔
 اس میں اختلاف ہے کہ ”جمعہ“ اسلامی نام ہے یا جاہلی یعنی یہ نام زمانہ جاہلیت میں بھی تھا یا اسلام
 میں ہی رکھا گیا ہے پہلے اس کا کوئی اور نام تھا، چنانچہ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ جمعہ اس دن کا اسلامی
 نام ہے جاہلیت میں اس دن کا نام ”یوم العروبة“ تھا، علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ اسی کے قائل ہیں اور
 وہ کہتے ہیں کہ جمعہ ماخوذ ہے جمع سے اور اس دن بھی چونکہ لوگ نماز کے لئے جمع ہوتے ہیں اس لئے اس کو
 جمعہ کہتے ہیں۔

اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جمعہ اس دن کا جاہلی نام ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر علامہ ابن حزم کی
 رائے کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگرچہ زمانہ جاہلیت کا قدیم نام تو اس دن کا ”عروبہ“ ہی ہے لیکن
 بعد میں تمام ایام ہفتہ کے نام تبدیل ہو گئے، چنانچہ جمعہ کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ اس دن کعب بن لوی
 لوگوں کو جمع کر کے وعظ و نصیحت کرتا تھا اور تعظیم حرم کا حکم دیتا تھا اور لوگوں سے یہ کہتا تھا کہ ہمیں سے نبی
 آخر الزمان مبعوث ہونے والے ہیں تو لوگوں کے اس اجتماع کی مناسبت سے اس دن کا نام ”جمعہ“ پر دیا۔
 امام فراء، زجاج، ابو عبیدہ اور ابو عمرو بھی اسی کے قائل ہیں چنانچہ یہ حضرات فرماتے ہیں ”وَأَوَّلُ
 مَنْ نَقَلَ الْعَرَبِيَّةَ إِلَى يَوْمِ الْجُمُعَةِ كَعْبُ بْنُ لُؤَيٍّ“ (۱۸)۔

گویا کہ یہ دن جاہلیت میں بھی خاص شرف اور امتیاز کا حامل تھا اور دور اسلام میں مزید فضائل اور

(۱۷) بئذ المجہود: ۶/۳ باب تفریح ابواب الجمعة۔

(۱۸) معارف السنن: ۳/۳۰۳ باب فضل یوم الجمعة۔

خصائص سے آراستہ ہوا جن کا ذکر احادیث میں وارد ہے۔

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے تیسریں خصوصیات ذکر کی ہیں، جب کہ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

نے سو تک شمار کیا ہے (۱۹)۔

”یوم الجمعة“ کی وجہ تسمیہ کے سلسلے میں بہترین توجیہ وہی ہے جو فصل ثالث میں حضرت ابوہریرہ

رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں مذکور ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اس دن کا نام ”جمعہ“ اس لئے رکھا گیا ہے کہ امور عظام اور عظیم الشان چیزیں اس دن میں جمع کر دی گئی ہیں یعنی حضرت آدم کی تخلیق، صور کا

پھونکنا اور قیامت کا انعقاد وغیرہ (۲۰)۔

الفصل الاول

﴿ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَمَنَّ الْأَخْرُونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَدًا أَنَّهُمْ أَوْنُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِنَا وَأَوْتِنَاهُ مِن بَعْدِهِمْ ثُمَّ هَذَا يَوْمُهُمُ الَّذِي فُرِضَ عَلَيْهِمْ بِبَنِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَأَخْتَلَفُوا فِيهِ فَهَذَا اللَّهُ لَهُ وَالنَّاسُ لَنَا فِيهِ نَبَعَ الْيَهُودُ غَدًا وَالنَّصَارَى بَعْدَ غَدٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ ، وَفِي رِوَايَةٍ لِمُسْلِمٍ قَالَ تَمَنَّ الْأَخْرُونَ الْأَوْلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَمَنَّ أَوْلُ مَنْ بَدَخُلُ الْجَنَّةَ يَدًا أَنَّهُمْ وَذَكَرَ نَحْوَهُ (۲۱)۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ہم (دنیا میں)

بعد میں آئے ہیں اور قیامت کے دن (شرف و مرتبہ میں) سب سے آگے ہوں گے، علاوہ ازیں اہل کتاب (

یہود و نصاری) کو (اللہ کی طرف سے) ہم سے پہلے کتاب دی گئی ہے اور ہمیں بعد میں کتاب ملی ہے، پھر یہ

دن (جمعہ) ان (اہل کتاب) پر فرض کیا گیا تھا، لیکن انہوں نے اس میں اختلاف کیا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس

(۱۹) دیکھیے تفصیل کے لیے زاد المعاد فی ہدی خیر العباد: ۱/۳۶۵ فصل فی ذکر خصائص یوم الجمعة، وكذا حاشیة بذل المجہود:

۳/۶ تحت شرح باب تفریح ابواب الجمعة۔

(۲۰) لمعات التقيح: ۱۵۲/۳۔

(۲۱) الحدیث اخرجہ البخاری فی کتاب الجمعة باب فرض الجمعة رقم الحدیث ۸۶۶ - ص ۱۶۳/۱ مسلم فی کتاب الجمعة

باب هداية هذه الامة اليوم الجمعة رقم الحدیث: ۲۸۵۵ - ۵۸۵/۲۔

دن (جمعہ) کے بارے میں ہمیں ہدایت فرمائی (بایں طور کہ ہم نے خدا کے حکم کی فرمانبرداری کرتے ہوئے اس دن کو خدا کی عبادت کے لئے اختیار کیا) اور لوگ (یہود و نصاریٰ نہ صرف شرف و فضیلت بلکہ دن کے اعتبار سے بھی) ہمارے تابع ہیں، یہود نے کل (جمعہ کے بعد کے دن ہفتہ) کو اختیار کیا اور نصاریٰ نے پرسوں (ہفتہ کے بعد کے دن اتوار) کو اختیار کیا اور صحیح مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ہم بعد میں آئے ہیں اور قیامت کے دن سب سے آگے ہونگے اور ہم سب سے پہلے جنت میں داخل ہونگے علاوہ ازیں اور آخر تک اسی طرح ذکر کیا۔

السَّابِقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ کا مطلب یہ ہے کہ گو ہم زمانہ کے اعتبار سے متاخر ہیں لیکن یہ ہمارا تاخر زمانی ہمارے تقدم رتبى کو مانع نہ ہوگا، بلکہ شرافت و منزلت کے اعتبار سے ہم مقدم ہیں، چنانچہ قیامت کے دن حشر، حساب، فیصلہ اور دخول جنت ہر اعتبار سے ہم مقدم ہوں گے۔

يَبْدَأْنَهُمْ أَوْ تَوَا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِنَا

”اہل کتاب کو ہم سے پہلے کتاب دی گئی ہے“۔

مطلب یہ ہے کہ اگرچہ گذشتہ امتوں کے پاس اللہ تعالیٰ کی کتاب پہلے نازل ہوئی ہے اور سب سے آخر میں ہمیں قرآن کریم سے نوازا گیا ہے مگر درحقیقت یہی چیز دوسری امتوں کے مقابلہ میں ہمارے شرف و عظمت کی دلیل ہے گویا کہ یہ عبارت ”تأكيد المدح بما يشبه الذم“ کے قبیل سے ہے، کیونکہ بظاہر تو تاخیر کی ذم کے ساتھ مشابہت ہے اور درحقیقت نسخ کے معنی کو متضمن ہے اس لئے کہ اصول یہی ہے کہ جو کتاب بعد میں آتی ہے وہ پہلی کتاب کو منسوخ کر دیتی ہے، لہذا معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ”يَبْدَأْنَهُمْ أَوْ تَوَا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِنَا“ اور اس سے پہلے ”نَحْنُ الْآخِرُونَ“ امت محمدیہ کے مدح اور فضیلت کے بیان کے لیے ہے (۲۲)۔

ثُمَّ هَذَا يَوْمَهُمُ الَّذِي فُرِضَ عَلَيْهِمْ فَاخْتَلَفُوا فِيهِ

عبادت کے لیے جمعہ کا انتخاب

جمعہ کی فرضیت امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوة والسلام پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، اسی طرح تعظیم

یوم السبت یہود کے لئے حکم الہی ہے اور شریعت موسوی کا ایک خاص حکم ہے اور یوم الاحد شریعت عیسوی کا ایک خاص حکم اور عیسائیوں کے یہاں مبارک دن ہے۔ پھر ان ایام کی تعیین اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوئی ہے یا ان کے اپنے اختیار سے، اس حدیث کی روشنی میں راجح قول یہی ہے کہ جس طرح بعض احکام ابتلائی ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو اختیار دیکر آزما تے ہیں اسی طرح جمعہ کی فرضیت بھی ایک ابتلائی امر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم ہوا کہ ایام ہفتہ میں سے ایک دن کو ذکر و فکر اور عبادت خداوندی کے لئے فارغ کرنا تم پر فرض ہے اور اس کی تعیین تم خود اپنے اجتہاد سے کرو گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے امتحان تھا کہ کیا اہل کتاب حق بات دریافت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں یا نہیں؟

چنانچہ یہود نے ہفتہ کا دن اس لئے متعین کیا کہ حق تعالیٰ شانہ اسی دن تمام مخلوق اور پورے عالم کے پیدا کرنے سے فارغ ہوئے تھے، لہذا مخلوق کو بھی چاہیے کہ اس دن دنیا کے کاروبار اور مشغولیات کو ترک کر کے اللہ تعالیٰ کی عبادت میں مشغول رہیں۔

اور نصاریٰ نے اتوار کا دن مقرر کیا اور اس دن کو اس لئے افضل جانا کہ یہی دن ابتدائے آفرینش کا ہے، تو چونکہ تمام کمالات اور انعامات کا مبداء یہی دن ہے اس لئے شکر نعمت کے طور پر تعظیم اور عبادت کے لئے سب سے زیادہ مناسب اور بہترین یہی دن ہو سکتا ہے۔

لیکن اہل کتاب کے دونوں فریقوں سے غلطی ہو گئی اور کوئی بھی اللہ تعالیٰ کے منشا کو نہیں یا سکا اور اصل مقصد اور اصل دن جو خدا کے علم میں تھا وہ اس کو پہچان نہ سکے۔

جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کو ہدایت سے نوازا اور اپنے فضل و کرم سے حق تک پہنچنے کی توفیق عطا فرمائی، چنانچہ انہوں نے جمعہ کے دن کی تعیین کی اور مناسبت یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے حضرت آدم کو اپنی عبادت کے لئے پیدا کیا اور ان کی پیدائش جمعہ کے دن تھی، لہذا اسی دن کو اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے مختص کرنا اولیٰ اور انسب ہے۔

اور پھر یہ کہ دیگر ایام میں اللہ تعالیٰ نے پورا عالم پیدا کیا جس سے انسان نفع حاصل کرتا ہے اور جمعہ کے دن خود انسان کو پیدا کیا اور ظاہر ہے کہ نفس وجود کی نعمت پر شکر ادا کرنا زیادہ اولیٰ ہے نسبت اس کے کہ خارجی نعمتوں پر شکر ہو، اس لئے جمعہ کا دن زیادہ مناسب ہے۔ (۲۲)

وَالنَّاسَ لِنَافِيهِ تَبَعٌ

تبعیت فضیلت اور قبولیت کی وجہ سے ہے جس سے اہل کتاب محروم ہو گئے گویا کہ اس فضیلت و قبولیت کو حاصل کر کے یہ امت اولیت اور مقبولیت کے مرتبہ پر فائز ہوئی۔ اور چونکہ جمعہ کا روز حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق کا دن ہونے کی وجہ سے نسل انسانی کے لئے مبداء اور انسانی زندگی کا سب سے پہلا دن ہے جس پر شکر ادا کرنے کے لئے عبادت کرنی چاہیے، اس لئے اس دن عبادت کرنے والے عبادت کے اعتبار سے متبوع اور اس کے بعد کے دو دن ہفتہ اور اتوار کو عبادت کرنے والے تابع ہوئے۔ (۲۴) اسی بناء پر یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شرعاً اور اصولاً جمعہ کا دن ہی ہفتہ کا پہلا دن ہے لیکن تعجب ہے کہ عرف عام اس کے برخلاف ہے۔ (۲۵)

﴿وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْرُ يَوْمٍ طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِيهِ خُلِقَ آدَمُ وَفِيهِ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ وَفِيهِ أُخْرِجَ مِنْهَا وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۶)﴾

سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”ان دنوں میں جن میں آفتاب طلوع ہوتا ہے سب سے بہتر دن جمعہ ہے اسی دن حضرت آدم علیہ السلام پیدا کئے گئے۔ (یعنی ان کی تخلیق مکمل ہوئی) اسی دن وہ بہشت میں داخل ہوئے اور اسی دن انہیں بہشت سے نکالا گیا (اور زمین پر اتارا گیا) اور قیامت بھی جمعہ ہی کے روز قائم ہوگی۔“

یوم جمعہ افضل ہے یا یوم عرفہ؟

اس بارے میں اختلاف ہے کہ یوم جمعہ افضل ہے یا یوم عرفہ؟ بعض حضرات جمعہ کی افضلیت کے قائل ہیں اور ان کی تائید زیر بحث حدیث کے علاوہ فصل ثالث میں حضرت ابولبابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے ہوتی ہے ”إِنَّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ سَيِّدُ الْأَيَّامِ وَأَعْظَمُهَا عِنْدَ اللَّهِ“ امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن عمری اسی کے قائل ہیں کہ یوم جمعہ افضل ہے یوم عرفہ سے (۲۷)۔

اور بعض حضرات کے نزدیک یوم عرفہ افضل ہے یوم جمعہ سے، حنفیہ اور صحیح قول کے مطابق شافعیہ

(۲۴) دیکھیے المرقاة: ۳ / ۲۳۰۔

(۲۵) دیکھیے اللعمات: ۳ / ۱۵۶۔

(۲۶) الحدیث اخرجہ مسلم فی کتاب الحمۃ، باب فضل یوم الحمۃ رقم الحدیث: ۸۵۳ - ۵۸۵ / ۲۔

(۲۷) بدل المحمود: ۶ / ۵ واللمعات: ۳ / ۱۵۶۔

کا مذہب بھی یہی ہے۔

حضرت جابر کی روایت سے ان کی تائید ہوتی ہے چنانچہ حضرت جابر کی روایت میں ارشاد ہے :
 « مَا مِنْ يَوْمٍ أَفْضَلَ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ يَوْمِ عَرَفَةَ » (۲۸) البتہ یوم جمعہ کی افضلیت کی حدیث اصح ہے جیسا کہ علامہ عراقی نے تصریح کی ہے اور علامہ عراقی رحمۃ اللہ علیہ نے روایات میں تطبیق اس طرح دی ہے کہ یوم جمعہ کی فضیلت دیگر ایام ہفتہ کی نسبت بیان کی جا رہی ہے اور یوم عرفہ کی فضیلت پورے سال کے ایام کی نسبت بیان کی جا رہی ہے لہذا کوئی تناقض نہیں (۲۹)۔

فصل ثانی میں حضرت اوس بن اوس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے : « اِنَّ مِنْ اَفْضَلِ اَيَّامِكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ » اس روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یوم الجمعہ ایام فاضلہ کے قبیل سے ہے جیسا کہ ”من“ جمعیہ سے یہی معلوم ہوتا ہے ، لہذا یہ احتمال بھی ہے کہ یوم عرفہ یوم جمعہ کے مساوی ہو یا اس سے درجہ میں کم ہو۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ زیر بحث حدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ یوم جمعہ کی خیریت یا تو ایام الاسبوع کی نسبت ہے مطلقاً نہیں اور یا اس فضیلت سے مراد فضیلت جزئیہ ہے مطلقہ نہیں (۳۰)۔

فِيهِ خُلِقَ آدَمُ وَفِيهِ أَدْخِلَ الْجَنَّةَ وَفِيهِ أَخْرَجَ مِنْهَا

حدیث کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ تینوں بڑے بڑے واقعات ایک ہی دن میں رونما ہوئے جیسا کہ مقول ہے کہ حضرت آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام جمعہ کی صبح کو پیدا ہوئے اور ظہر کے وقت جنت میں داخل ہوئے اور عصر کے وقت جنت سے نکالے گئے۔

قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام کے اخراج اور قیامت کے قیام کا ذکر فضیلت کے طور پر نہیں بلکہ اس دن میں بڑے بڑے واقعات رونما ہونے کی طرف اشارہ ہے (۳۱)۔

اور ابن العریبی فرماتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام کے نکوینی اعتبار سے اخراج میں اس لئے فضیلت ہے کہ اس کے نتیجہ میں حضرات انبیاء اور اولیاء و صالحین کا وجود عمل میں آیا جس پر ارسال رسل،

(۲۸) الحدیث اخرہ اس حبان : ۶۲/۶ کتاب الحج، باب الوقوف بعرفہ والمزدلفۃ... رقم الحدیث (۳۸۴۲)۔

(۲۹) بذل المحمود : ۵/۶۔

(۳۰) الکوک الدرہ : ۳۰۶/۱ باب فضل الجمعة۔

(۳۱) معارف السیر، ابواب الجمعة، باب فضل یوم الجمعة : ۳۰۳/۳۔

انزال کتب اور ظہور حق و باطل مرتب ہوا، اور پھر حضرت آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اخراج ابلیس کی طرح نہیں بلکہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج زمین میں کچھ عرصہ تک رہنے اور خلیقہ اللہ بننے کے لئے تھا جو سعادت اور فضیلت ہی کی علامت ہے۔

اسی طرح قیام ساعت بھی اس لئے وجہ فضیلت ہے کہ اولیاء اللہ اور صلحاء کے لئے وصول الی الجنۃ کا ذریعہ اور وسیلہ بنتا ہے (۲۲)۔



﴿ وَعَنْهُ ﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ فِي الْجُمُعَةِ لَسَاعَةً لَا يُؤَافِقُهَا عَبْدٌ مُسْلِمٌ يَسْأَلُ اللَّهَ فِيهَا خَيْرًا إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ مُتَّفَقًا عَلَيْهِ وَزَادَ مُسْلِمٌ قَالَ وَهِيَ سَاعَةٌ خَفِيفَةٌ ، وَفِي رِوَايَةٍ لَهَا قَالِ إِنَّ فِي الْجُمُعَةِ لَسَاعَةً لَا يُؤَافِقُهَا مُسْلِمٌ قَائِمٌ بِصَلَاتِي يَسْأَلُ اللَّهَ خَيْرًا إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ (۲۳)۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جمعہ کے دن ایک ایسی ساعت آتی ہے کہ جسے اگر کوئی بندہ مومن پالے اور اس میں اللہ تعالیٰ سے بھلائی کا سوال کرے تو خدا اس کو وہ بھلائی عطا کر دیتا ہے (اس ساعت میں مانگی جانے والی دعا ضرور قبول ہوتی ہے) ایک روایت میں مسلم نے یہ الفاظ مزید نقل کئے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وہ ساعت بہت تھوڑی ہوتی ہے۔ اور بخاری و مسلم کی ایک اور روایت میں یہ الفاظ مقول ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: بلاشبک شبہ جمعہ کے روز ایک ایسی ساعت آتی ہے کہ جسے اگر کوئی بندہ مومن جو نماز کے لئے کھڑا ہو پالے اور خدا سے بھلائی کے لئے دعا کرے تو اس کو خدا وہ بھلائی ضرور عطا فرما دیتا ہے۔“

(۲۲) لمعات التفتیح کتاب الصلوٰۃ باب الجمعة : ۱۵۶ / ۳۔

(۲۳) الحدیث اخرجہ البخاری فی کتاب الجمعة، باب فی الساعة التي فی يوم الجمعة رقم الحدیث : ۹۳۵ - ۱ / ۱۶۳، و مسلم فی

کتاب الجمعة، باب فی الساعة التي يوم الجمعة رقم الحدیث : ۵۸۳ / ۲، ۸۵۲۔

ساعت اجابت

جس طرح پورے سال میں رحمت و قبولیت کی ایک خاص رات شب قدر رکھی گئی ہے، جس میں کسی بندے کو اگر توبہ و استغفار اور دعا نصیب ہو جائے تو اس کی بڑی خوش نصیبی ہے اور اللہ تعالیٰ سے قبولیت کی خاص توقع ہے، اسی طرح ہر ہفتہ میں بھی جمعہ کے دن رحمت و قبولیت کی ایک خاص گھڑی ہوتی ہے، اگر اس میں بندے کو اللہ تعالیٰ سے دعا کرنا اور مانگنا نصیب ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کے کرم سے قبولیت ہی کی امید ہے۔

لیکن وہ ساعت اجابت متعین اور ظاہر نہیں بلکہ اسے پوشیدہ رکھا گیا ہے تاکہ لوگ اس ساعت کی امید میں پورے دن عبادت میں مشغول رہیں، حتیٰ تحدید اس لئے نہیں کہ پھر لوگ اسی پر اکتفاء کر کے بیٹھ جائیں گے، چنانچہ اسی مصلحت سے شب قدر کو بھی مبہم رکھا گیا ہے۔

البتہ احادیث کے اشارات سے ظنی تحدید ہو سکتی ہے، چنانچہ شب قدر کے بارے میں رمضان المبارک کے عشرہ اخیرہ کی طاق راتوں میں اور خاص کر ستائیسویں شب میں ظنی تحدید منقول ہے، اسی طرح ساعت اجابت کی ظنی تعیین اور تحدید کے بارے میں شارحین حدیث نے بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، بعض حضرات محققین سے پچاس تک اقوال منقول ہیں (۳۴)۔

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مشہور اقوال ان میں سے گیارہ ہیں اور ان میں مشہور دو قول ہیں جن کو صحیح احادیث متضمن ہیں (۳۵)۔

پہلا قول یہ کہ جس وقت امام خطبہ کے لئے منبر پر جائے اس وقت سے لے کر نماز کے ختم ہونے تک جو وقت ہوتا ہے یہی ساعت اجابت ہے اور اس کی تائید حضرت ابو بردہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہوتی ہے جو فصل اول میں مذکور ہے ساعت اجابت کے بارے میں ارشاد ہے ”ہی مابین ان یجلس الإمام إلى أن تقضى الصلاة“ شافعی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ وہ ساعت عصر کے بعد سے لے کر غروب آفتاب تک کا وقفہ ہے۔

ابام ابو حنیفہ اور امام احمد نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور اس کی تائید حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طویل روایت سے ہوتی ہے جو فصل ثانی میں مذکور ہے، نیز فصل ثانی میں حضرت انس رضی اللہ

(۳۴) معارف السنن ابواب الجمعة، باب فی الساعة التي ترجی فی يوم الجمعة: ۳/۴۰۶۔

(۳۵) معارف السنن ابواب الجمعة، باب فی الساعة التي ترجی فی يوم الجمعة: ۳/۴۰۸۔

تعالیٰ عنہ کی روایت میں تصریح ہے ”التَمِسُوا السَّاعَةَ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَى غَيْبِوَةِ الشَّمْسِ“ -

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے قول ثانی کو راجح قرار دیکر اس پر متعدد دلائل پیش کئے ہیں (۳۶)۔ اور حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ ان دو قولوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان دونوں باتوں کا مقصد بھی حتیٰ تعیین نہیں ہے بلکہ منشا صرف یہ ہے کہ خطبہ اور نماز کا وقت چونکہ بندگان خدا کی توجہ الی اللہ تعالیٰ اور عبادت و دعا کا خاص وقت ہے اس لئے یہ امید کی جاسکتی ہے کہ وہ ساعت اسی وقت میں ہو۔ اور اسی طرح چونکہ عصر کے بعد سے غروب تک کا وقت نزول قضاء (اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے تقدیری فیصلوں) کا وقت ہے اور وہ پورے دن کا گویا نچوڑ ہے اس لئے اس وقت بھی توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ ساعت غالباً اس مبارک وقفہ میں ہو (۳۷)۔

علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ جب یہ بات معلوم ہے کہ اس ساعت کے ابہام میں حکمت اور فائدہ یہ ہے کہ نماز اور دعا میں کثرت ہو کیونکہ اگر متعین کیا جائے تو لوگ صرف اسی وقت پر اعتماد کر کے باقی کو ترک کریں گے، ابہام کی اس حکمت اور فائدہ کے باوجود جو لوگ اس کی تحدید اور تعیین کی کوشش میں ہیں ان کی کوشش تعجب خیز ہے (۳۸)۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سلف صالحین حضرات صحابہ اور تابعین کے شوق عبادت کو دیکھ کر یہی فیصلہ کیا جائے گا کہ ابہام ان کے حق میں اصل تھا، لیکن ان حضرات کے بعد تمام لوگوں کے حق میں تعیین باعث رفق اور نرمی ہے کیونکہ اگر تعیین نہ ہو تو لوگ اپنی سستی اور غفلت کی وجہ سے پورے دن کی مشقت سے عاجز آکر اس بابرکت ساعت سے بالکل اعراض کریں گے اور اس برکت سے بالکلیہ محروم ہو جائیں گے لہذا قرون متاخرہ کے لئے تعیین ہی اصل ہے (۳۹)۔



(۳۶) والبسط فی زاد المعاد فی ہدی خیر العباد: ۱ / ۳۹۰ -

(۳۷) دیکھیے حجة اللہ البالغة: ۲ / ۶۲، الجمعة -

(۳۸) معارف السنن: ۳ / ۳۰۶ -

(۳۹) معارف السنن: ۳ / ۳۰۶ -

باب وجوبها

الفصل الثانی

﴿ وعن سمرّة بن جندب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك الجمعة من غير عذر فليتصدق بدينار فإن لم يجد فبنيصف دينار رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه (۳۰) - ﴾

حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص بغیر کسی عذر کے جمعہ چھوڑ دے تو چاہیے کہ ایک دینار صدقہ دے اور اگر ایک دینار دینا سیر نہ ہو تو آدھا دینار دے۔

فرضیت جمعہ

جمعہ کی فرضیت کتاب سنت اور اجماع سے ثابت ہے اسی وجہ سے اس کا انکار کفر ہے بلکہ حنفیہ نے تصریح کی ہے کہ جمعہ کی فرضیت ظہر سے آگے ہے، قرآن کریم کی آیت ”فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ“ (*) سے بھی صلاة الجمعة مراد ہے اور اگر خطبہ مراد ہو تو بھی جمعہ کا وجوب ظاہر ہے کیونکہ خطبہ کا وجوب نماز کے وجوب کو مستلزم ہے۔

یہ صحیح ہے کہ آیت کی تفسیر میں خطبہ اور نماز دونوں مراد لئے گئے ہیں اس لئے کہ ذکر اللہ دونوں پر صادق ہے (۳۱)۔

(*) سورة الجمعة: آیت ۹۔

(۳۰) الحدیث اخرجه ابو داود فی کتاب الصلوة، باب كفارة من تركها رقم الحدیث: ۱۰۵۳ / ۱ / ۲۸۱ وابن ماجه فی کتاب اقامة الصلوة والسنة فیها رقم الحدیث: ۱۱۲۸ / ۱ / ۲۵۶۔ واحمد فی مسنده: ۸ / ۵۔ (۳۱) والبسط فی احكام القرآن للقرطبي: ۱۰۶ / ۱۸

حدیث مذکور سے جمعہ کی عدم فرضیت معلوم ہوتی ہے کیونکہ فرض کا ترک کرنے کی صورت میں صدقہ کفارہ نہیں بن سکتا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں "فَلْيَتَصَدَّقْ بِدِينَارٍ" کا امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ استجابی ہے اور مطلب یہ ہے کہ نفس کو اس طریقے سے احکام خداوندی کی مخالفت سے باز رکھنے کی سعی کی جائے اس صدقہ سے ترک جمعہ کا گناہ ختم نہیں ہوتا، تاہم گناہ میں کچھ نہ کچھ تخفیف ہو جاتی ہے لہذا یہ صدقہ نہ تو کفارہ معصیت ہے اور نہ نماز کا قائم مقام چنانچہ ظہر کی قضاء بدستور لازم ہوگی (۴۳)۔



﴿ وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍوَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْجُمُعَةُ عَلَى مَنْ سَمِعَ الْإِذَاءَ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۴۳) -

حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص (جمعہ کی) اذان سنے اس پر جمعہ کی نماز واجب ہو جاتی ہے۔

جمعہ کی اذان سننے والے پر نماز جمعہ واجب ہے

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو جمعہ والی جگہ سے اتنے فاصلہ پر ہو کہ جمعہ کی جگہ سے اذان کی آواز آتی ہو، یعنی شہر سے اتنا دور ہو کہ اگر کوئی شہر میں پکارے تو جہاں وہ ہے اس کے پاس وہاں تک آواز پہنچ جائے (۴۳)۔

جبکہ شرح منیہ میں ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو شہر کی اطراف میں ایسی جگہ میں ہو کہ اس کے اور شہر کے درمیان خالی جگہ اور فاصلہ نہ ہو بلکہ مکانات ملے ہوئے ہوں خواہ وہ اذان سنے یا نہیں۔ اور اگر اس کے اور شہر کے درمیان کھیت یا چراہ گاہ وغیرہ حائل ہوں یعنی وہ جگہ شہر سے متصل نہ ہو تو اس شخص پر

(۴۳) لمعات التفتیح کتاب الصلوٰۃ، باب وجوبها: ۱۶۶/۲۔

(۴۳) الحدیث اخرہ ابو داؤد فی کتاب الصلوٰۃ، باب من تجب علیہ الجمعة رقم الحدیث: ۱۰۵۵ - ۲۶۸/۱۔

(۴۳) المرقاۃ: ۲۳۶/۲۔

جمعہ واجب نہیں اگرچہ اذان سن لے ، لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اذان سننے کی صورت میں جمعہ واجب ہے (۲۵)۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے کہ مصر سے خارج افراد پر جمعہ واجب ہے یا نہیں؟

چنانچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اگر مصر سے خارج افراد کی جائے سکونت اس مقام سے جہاں جمعہ کی نماز پڑھی جاتی ہے اتنے فاصلہ پر ہو کہ جمعہ پڑھنے کے بعد اپنے اہل و عیال کے ساتھ رات گزارنے کے لیے گھر آسکتے ہوں تو ان پر جمعہ واجب ہے۔

حضرت ابوہریرہ، حضرت انس، حضرت ابن عمر، حضرت معاویہ اور دیگر متعدد تابعین رضی اللہ عنہم کا یہی مسلک ہے اور ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہ کی آنے والی روایت سے ہے ”الْجُمُعَةُ عَلَى مَنْ أَوَاهُ اللَّيْلُ إِلَى أَهْلِهِ“ اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اذان سننے کا اعتبار کیا جاتا ہے اگر اذان کی آواز ان تک آتی ہے تو ان پر جمعہ واجب ہے ورنہ نہیں (۳۶)۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہی بتایا ہے اور ابن العربی نے امام مالک سے بھی یہی نقل کیا ہے (۳۷)۔

ان حضرات کا استدلال زیر بحث حدیث سے ہے۔

جبکہ حضرات حنفیہ کے نزدیک شہر سے علیحدہ باہر رہنے والے افراد پر جمعہ واجب نہیں ، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک جمعہ کے لیے مصر شرط ہے اور دیہات میں جمعہ جائز نہیں البتہ شہر کے اطراف میں رہنے والوں پر جمعہ اس لیے واجب ہے کہ فناء مصر بھی مصر کے حکم میں ہے۔

مذکورہ دونوں حدیثوں کا جواب اولاً تو یہ ہے کہ یہ ضعیف ہیں۔

چنانچہ حضرت ابوہریرہ کی روایت کی تضعیف امام ترمذی اور بیہقی دونوں نے کی ہے اور حضرت عبد اللہ بن عمرو کی زیر بحث حدیث کی تضعیف پر علامہ مار دینی رحمۃ اللہ علیہ نے الجوبہر النقی میں تصریح کی ہے ، مزید وہ فرماتے ہیں کہ اس روایت کے ظاہر پر ان حضرات کا خود بھی عمل نہیں ، چنانچہ سب کے نزدیک سماع کا اعتبار نہیں بلکہ ایسی جگہ میں ہونے کا اعتبار ہے جہاں سماع ہو سکتا ہو (۳۸)۔

(۳۵) بذل المجہود : ۶ / ۳۱ باب من یجب علیہ الجمعة۔

(۳۶) معارف السنن : ۳ / ۲۵۲۔

(۳۷) بذل المجہود : ۶ / ۲۸۔

(۳۸) الحوہم النقی فی ذیل سنن بیہقی : ۳ / ۱۴۳ کتاب الجمعة ، باب وجوب الجمعة علی من کان خارج المصر فی موضع یلذہ النداء۔

ثانیاً یہ کہ ان احادیث سے مراد فناء شہر ہے اس لیے کہ مصر کے قرب و جوار میں رستے والوں پر بھی جمعہ واجب ہے کیونکہ فناء شہر خود شہر کے حکم میں ہے۔

جمعہ فی القریٰ

حضرات ائمہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ گاؤں اور بستی میں جمعہ پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ چنانچہ حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک گاؤں اور بستی میں جمعہ پڑھنا جائز ہے، خواہ بڑا گاؤں ہو یا چھوٹا ہو تفصیلات میں ان حضرات کا آپس میں بھی اختلاف ہے، لیکن اس بات پر متفق ہیں کہ جمعہ کے لیے مصر یا قریہ کبیرہ شرط نہیں بلکہ چھوٹے گاؤں میں بھی جمعہ کی نماز پڑھی جائے گی۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک جمعہ کے لیے مصر شرط ہے۔

البتہ مصر کی تعریف میں حضرات حنفیہ سے مختلف اقوال مقول ہیں۔

ایک تعریف یہ ہے کہ مصر کا اطلاق اس بلدۃ کبیرۃ پر ہوتا ہے جس میں مختلف بازار ہوں اور اس میں ایسا والی مقرر ہو جو طاقت کے ذریعہ مظلوم کو ظالم سے حق دلا سکتا ہو اور لوگ اپنے مسائل کے حل کے لیے اس سے رجوع کرتے ہوں، صاحب بدائع نے اسی تعریف کو اجماع قرار دیا ہے (۴۹)۔

دوسری تعریف یہ ہے کہ مصر کا اطلاق اس جگہ پر ہوتا ہے جس میں مفتی یا قاضی ہو جو حدود قائم کرنے اور احکام نافذ کرنے پر قادر ہو اور وہاں اتنی آبادی ہو جتنی آبادی منیٰ میں ہے۔ صاحب خلاصہ نے اسی تعریف کو معتد علیہ قرار دیا ہے البتہ حدود اور احکام کے نافذ کرنے سے مراد یہ ہے کہ اس پر قدرت ہو بالفعل نافذ کرنا شرط نہیں (۵۰)۔

تیسری تعریف یہ ہے کہ مصر اس جگہ کو کہا جاتا ہے جہاں اتنے لوگ رستے ہوں جو اس جگہ کی سب سے بڑی مسجد میں نہ آسکیں۔ ان کے علاوہ دوسری اور تعریفیں بھی کی گئی ہیں۔

لیکن صحیح یہ ہے کہ ایسے مواقع میں امام صاحب کے یہاں مدار عرف پر ہوا کرتا ہے اس لیے جس کو لوگوں کے عرف میں مصر شمار کیا جاتا ہے وہی مصر ہے اور چونکہ ہر زمانہ کا عرف بدلتا رہتا ہے اس لیے تعریفات فقہاء میں اختلاف ہو گیا ہے (۵۱)۔

(۴۹) بدائع الصنائع: ۱/۲۵۸۔

(۵۰) دیکھیے تفصیل کے لیے احسن الفتاویٰ: ۱۶۳/۲ جمعہ فی القریٰ کے لیے مذہب سے خروج۔

(۵۱) احسن الفتاویٰ: ۱۶۷/۲۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل اور ان کے جوابات

ائمہ ثلاثہ کا پہلا استدلال قرآن کریم کی آیت سے ہے۔ ”إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ“ (۵۲) چونکہ اس آیت میں سعی الی الجمعۃ کا حکم مطلق ہے مصر اور غیر مصر کی کوئی قید نہیں لہذا سعی الی الجمعۃ ہر جگہ واجب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مطلق نہیں بلکہ اس سے مصر مراد ہے جہاں خرید و فروخت ہوتی ہے، چنانچہ آگے ”وَذَرُوا الْبَيْعَ“ (۵۳) سے اس کی تائید ہوتی ہے، اسی طرح اس آیت کے بعد ”فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ“ (۵۴) اور ”وَإِذَا زَأُوا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا أَنْفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكَوْكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ“ (۵۵) آیا ہے، ان آیات سے بھی اسی بات کی طرف اشارہ ہے کہ جمعہ اس جگہ میں پڑھا جاتا ہے جو محل تجارت ہو اور ظاہر ہے کہ وہ مصر جامع اور قریہ کبیرہ ہی ہو سکتا ہے۔ لہذا یہ آیت مسلک حنفی کے خلاف حجت نہیں بلکہ مسلک حنفی ہی کی واضح دلیل ہے۔

دوسرا استدلال ابوداؤد کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے: ”إِنَّ أَوَّلَ جُمُعَةٍ جُمِعَتْ فِي الْإِسْلَامِ بَعْدَ جُمُعَةٍ جُمِعَتْ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ لَجُمُعَةٍ جُمِعَتْ بِجَوَاشِي قَرْيَةٍ مِنَ قُرَى الْبَحْرَيْنِ“ (۵۶)۔

اس حدیث میں جوانی میں جمعہ پڑھنے کا ذکر ہے اور جوانی قریہ ہے، لہذا ہر قریہ میں جمعہ پڑھنا صحیح ہے۔

اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ جوانی کو قریہ کہنا راوی کی تفسیر ہے چنانچہ بخاری (۵۷) میں یہی روایت حضرت ابن عباس سے مروی ہے اور اس میں یہ لفظ نہیں۔

اور دوسرے مقام پر یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”يَعْنِي قَرْيَةً مِنَ قُرَى الْبَحْرَيْنِ“ (۵۸)

(۵۲) سورة الجمعة: ۹ / - (۵۳) سورة الجمعة: ۹ / -

(۵۴) سورة الجمعة: ۹ / -

(۵۵) سورة الجمعة: ۱۱ / -

(۵۶) الحدیث اخرجہ ابوداؤد فی کتاب الصلوة، باب الجمعة فی القرى: ۱ / ۲۸۰ رقم الحدیث: ۱۰۶۸ -

(۵۷) الحدیث اخرجہ کتاب الجمعة، باب الجمعة فی القرى والملن: ص ۱۶۶ / رقم الحدیث: ۸۹۲ -

(۵۸) الحدیث اخرجہ البخاری فی کتاب المغازی، باب وفد عبدالقیس، رقم الحدیث: ۳۳۷۱ - ص ۹۰۰ / -

جس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ راوی کی تفسیر ہے۔ نیز ابوداؤد میں بھی تصریح ہے ”قال عثمان قرية من قري عبد القيس“ (۵۹)۔

دوسرے یہ کہ عربی محاورہ میں لفظ قریہ بسا اوقات مصر اور شہر کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ قرآن کریم میں مکہ کے بارے میں ارشاد ہے ”أَخْرَجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا“ (۶۰) اسی طرح مصر کے بارے میں ارشاد ہے ”وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ النَّبِيَّ كُنَّا فِيهَا“ (۶۱) اور مکہ و طائف کے بارے میں فرماتے ہیں ”وَقَالُوا لَوْلَا نَزَلَ هَذَا الْقُرْآنَ عَلَيَّ رَجُلٌ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ“ (۶۲)۔

لغت کے امام علامہ زرخشری فرماتے ہیں ”والعرب تسمى المدينة قرية“ (۶۳) اسی طرح تاج العروس میں قریہ کے بارے میں لکھتے ہیں ”وتقع على المدن وغيرها“ (۶۴) کہ شہروں پر بھی قریہ کا اطلاق ہوتا ہے۔

تیسرے یہ کہ جوالی ایک تجارتی مرکز اور منڈی تھا اور اس میں قید خانہ بھی تھا چنانچہ علامہ نسوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بات ثابت کی ہے کہ جوالی میں غلامات منسپائی جاتی ہیں (۶۵) اور شعراء جاہلیت نے اپنے اشعار میں جوالی کی اسی حیثیت کا تذکرہ کیا ہے (۶۶)۔

لہذا یہ روایت حنیہ کے خلاف جت نسیر بن سکتی بلکہ یہ حنیہ کی دلیل ہے کہ جمعہ ایسے مقام پر ادا کیا گیا ہے جہاں تجارتی منڈی، فوجی چھاؤنی، قلعہ، قید خانہ تمام لوازم مصر موجود ہیں۔

اس کے علاوہ ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے ہے جس میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے حکام کو سرکاری خط لکھا اور حکم فرمایا ”جَمِعُوا حَيْثُ كُنْتُمْ“ (۶۷)

(۵۹) الحدیث اخره ابوداؤد في مسنده كتاب الصلوة: باب الجمعة في القرى رقم الحديث: ۱۰۶۸ - ۲۸۰ / ۱ -

(۶۰) سورة النساء: ۵۵ -

(۶۱) سورة يوسف: ۸۲ -

(۶۲) سورة الزحرف: ۳۱ -

(۶۳) الکشاف ۱۶۰ / ۲ وعمر بن الخطاب في تاريخه: باب الجمعة في القرى والحدود: من اهل المدن -

(۶۴) وكيفية تاج العروس: ۲۹۰ / ۱۰ -

(۶۵) وكيفية آثار السنن: ص ۲۸۳ باب اقامة الجمعة في القرى -

(۶۶) وكيفية عمدة القاری: ۱۸۶ / ۶ باب الجمعة في القرى والمدن و آثار السنن: ص ۲۸۲ باب اقامة الجمعة في القرى -

(۶۷) الاثر اخره ابن ابي شيبة في مصنفه: ۱۰۲ / ۲ / ۱۰۱ / ۲ من كان يرى الجمعة في القرى وغيرها -

اس روایت سے بھی عموم ثابت ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خطاب چونکہ حکام کو تھا اور عادیۃً وہ بڑی بستیوں اور شہروں میں رہتے ہیں لہذا یہ روایت عموم پر محمول نہیں، جیسا کہ علامہ عینی فرماتے ہیں ”مَعْنَاهُ حَيْثُ كُنْتُمْ مِنَ الْأَمْصَارِ“ اگر یہ روایت اپنے عموم اور اطلاق پر حمل کی جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ جمیع اکنہ میں جمعہ فرض ہے حالانکہ جمیع اکنہ میں کسی کے نزدیک بھی جمعہ فرض نہیں (۶۸) بلکہ تمام ائمہ کے نزدیک فرضیت جمعہ کے لیے کچھ شرائط ہیں جن کے بغیر باتفاق ائمہ جمعہ فرض نہیں (۶۹)۔

علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس بات پر اجماع ہے کہ صحراؤں اور جنگلات میں جمعہ کا قائم کرنا جائز نہیں، بلکہ شوافع کے نزدیک بھی ہر قریہ میں جمعہ جائز نہیں بلکہ ایسی بستی ہونی چاہیے جہاں لوگ مستقل رہتے ہوں اور آبادی کم از کم چالیس افراد تک ہو بہر حال شوافع کے یہاں بھی ہر بستی میں جمعہ نہیں بلکہ چند تیود کا لحاظ ضروری ہے، ہمارا مسلک راجح اس لیے بھی ہے کہ اس کی تائید حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے ”لَا جُمُعَةَ وَلَا تَشْرِيقَ وَلَا صَلَاةَ فِطْرٍ وَلَا أَضْحَىٰ إِلَّا فِي مِصْرٍ جَامِعٍ“ (۷۰) حضرات صحابہ کے تعامل سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے چنانچہ جب انہوں نے مختلف علاقے

فتح کیے تو شہروں کے علاوہ بستیوں میں جمعہ کے لیے منبر قائم نہیں کیے۔

بلکہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ان بستیوں کو جہاں جمعہ پڑھا جاتا ہے امصار تسلیم کیا ہے چنانچہ مدالجمعة واجبة علی کل قریة وإن لم یکن فیہا إلا اربعة“ (۷۱) اس روایت کے تحت فرماتے ہیں: ”ویرعی بالقری المدائن“ کہ بستیوں سے مراد شہر ہیں لہذا جس بستی پر شہر کا اطلاق ہوتا ہے اس میں جمعہ پڑھنا جائز ہے اور جس پر شہر کا اطلاق نہیں ہوتا وہاں جمعہ پڑھنا جائز نہیں۔

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کا استدلال اس سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہجرت فرما کر مدینہ منورہ تشریف

(۶۸) دیکھیے عمدة القاری: ۶ / ۱۸۸ باب الجمعة فی القری۔

(۶۹) دیکھیے المننی لابن قدامة: ۲ / ۸۸ مسألة رقم (۱۳۳۵)۔

(۷۰) الاثر اخرجه ابن ابی شیبہ فی مصنفہ: ۲ / ۱۰۱ من قال لاجمعة ولا تشریق الا فی مصر۔

(۷۱) الحدیث اخرجه البیہقی فی سننہ: ۳ / ۱۶۹۔

لے گئے تو جس دن پہنچے وہ جمعہ کا دن تھا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے جمعہ مدینہ منورہ میں بنو سالم میں پڑھا اس پر محدثین و مورخین کا اتفاق ہے۔ اور اس سے پہلے قبائلیں چودہ یا چوبیس دن قیام فرمایا مگر ان ایام میں وہاں جمعہ نہیں پڑھا۔ (۷۲)

قبائلیں نہ خود جمعہ پڑھنا اور نہ امر فرمانا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جمعہ کے لیے مصر شرط ہے اسی طرح صحیح روایات سے ثابت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر عرفات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی جمعہ ادا نہیں فرمایا اور دوسروں کو بھی حکم نہیں فرمایا بلکہ خود بھی ظہر پڑھی اور دوسروں نے بھی ظہر کی نماز پڑھی۔

اس کے علاوہ بخاری و مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت سے عہد نبوی کا یہی تعامل معلوم ہوتا ہے کہ دیہاتی لوگ باری باری شہر مدینہ ہی میں آکر جمعہ پڑھا کرتے تھے اور دیہات میں موجود رہنے والے صرف ظہر پڑھتے تھے چنانچہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں ”كَانَ النَّاسُ يَنْتَابُونَ الْجُمُعَةَ مِنْ مَنَازِلِهِمْ وَالْعَوَالِي“ (۷۳) اگر اہل القری پر بھی جمعہ فرض ہوتا تو باری باری نہ آتے بلکہ سارے کے سارے حاضر ہوتے یا عوالی میں جمعہ ادا کرتے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ بھی اس روایت کی روشنی میں یہی فرماتے ہیں ”لَوْ كَانَ وَاجِبًا عَلَى أَهْلِ الْعَوَالِي مَاتَنَا وَبَوَا وَلَكَانُوا يَحْضُرُونَهَا جَمِيعًا“۔ (۷۴)

نیز آیات قرآنیہ اور حدیث جوالی سے بھی یہی معلوم ہوا کہ چھوٹی بستی میں اقامت جمعہ درست نہیں ورنہ تو مدینہ منورہ کے اطراف میں بہت سے قری موجود تھے، جبکہ وہاں جمعہ ادا نہیں ہوا جبکہ حضرات صحابہ کرام کا عمل بھی یہی تھا کہ ہر چھوٹی بستی میں جمعہ قائم نہیں کرتے تھے چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر نے چھتیس ہزار شہر اور قلعے فتح کیے اور جمعہ صرف نو سو مقامات پر جاری فرمایا (۷۵) یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ جمعہ ہر جگہ جائز نہیں جس کی تائید حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت ”لَا جُمُعَةَ وَلَا تَشْرِيقَ وَلَا صَلَاةَ فِطْرٍ وَلَا أَضْحَىٰ إِلَّا فِي مِصْرَ جَامِعٍ“ سے ہوتی ہے اگر جمعہ ہر جگہ جائز ہوتا تو ہزاروں جگہ جمعہ ہوتا۔

(۷۲) دیکھیے تقرر بخاری شریف حفر۔ سنن دین مولانا زکریا صاحب : ۱۵۶ / ۲۔

(۷۳) الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ : ۱ / ۲۲۲ باب من این توتی الجمعة وعلی من نجب۔

(۷۴) دیکھیے فتح الباری : ۲ / ۲۸۶ باب من این توتی الجمعة وعلی من نجب۔

(۷۵) ازالة الخفاء : ۲ / ۶۵۔

علامہ نسوی رحمۃ اللہ علیہ نے آثار السنن میں متعدد آثار نقل کیے ہیں جن سے بخوبی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ گاؤں میں جمعہ نہیں ہوتا (۷۶)۔

باب التَّنْظِيفِ وَالتَّبْكِيرِ

”تنظیف“ کے معنی پاکی حاصل کرنے کے ہیں، جمعہ کے دن پاکی حاصل کرنے سے مراد غسل کے ذریعہ بدن صاف کرنا مونچھوں کا کتروانا، ناخن کٹوانا، زیر ناف کے بال اور بغل کے بال صاف کرنا، نیز پاک صاف کپڑے پہن کر خوشبو لگانا ہے اور ”تبکیر“ کے معنی سویرے جانے کے ہیں اور یہاں اس سے مراد جمعہ کی نماز کے لئے اول وقت میں جانا ہے۔ (۱)

الفصل الأول

﴿ وَعَنْهُ ﴾ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ وَقَفَتِ الْمَلَائِكَةُ عَلَى بَابِ الْمَسْجِدِ يَكْتُبُونَ الْأَوَّلَ فَالْأَوَّلَ وَمِثْلُ الْمُهْجَرِ كَمِثْلِ الَّذِي يَهْدِي بَدَنَةً ثُمَّ كَالَّذِي يَهْدِي بَقْرَةً ثُمَّ كَبِشًا ثُمَّ دَرَجَاجَةً ثُمَّ بَيْضَةً فَإِذَا خَرَجَ الْإِمَامُ طَوَّأَ وَصَحَّفَهُمْ وَيَسْتَمْعُونَ الَّذِي كَرَّمَ مَتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۲)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جب جمعہ کا دن آتا ہے تو فرشتے مسجد کے دروازے پر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ جو شخص مسجد میں اول وقت میں آتا

(۷۶) ناھیجہ آثار السنن: ص ۲۸۸ باب لاجمعة الامی مصر جامع۔

(۱) لمعات التَّبِيح: ۱۶۰/۳۔

(۲) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی کتاب الجمعة، باب الاستماع الی الخطبة یوم الجمعة رقم الحدیث: ۹۲۹۔ ص ۱۶۲/۱

ومسلم فی کتاب الجمعة باب فضل التهجیر یوم الجمعة: ۲ / ۵۸۶ رقم الحدیث: ۸۵۰۔

ہے پہلے وہ اس کا نام لکھتے ہیں پھر اس کے بعد پہلے آنے والوں کا نام لکھتے ہیں اور جو شخص مسجد میں اول (وقت) جمعہ میں آتا ہے اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کوئی شخص مکہ میں قربانی کے لیے اونٹ بھیجتا ہے (کہ جس کا بہت زیادہ ثواب ہوتا ہے) پھر اس کے بعد جو شخص جمعہ میں آتا ہے اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ کوئی شخص مکہ میں قربانی کے لیے گائے بھیجتا ہے۔ پھر اس کے بعد جو شخص جمعہ میں آتا ہے اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ کوئی شخص دنبہ بھیجتا ہے۔ پھر اس کے بعد جو شخص آتا ہے اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کوئی شخص مرغی صدقہ میں دیتا ہے پھر اس کے بعد جو شخص آتا ہے وہ صدقہ میں انڈا دینے والے کی مانند ہوتا ہے اور جب امام (خطبہ کے لیے منبر پر) آتا ہے تو وہ اپنے صحیفے لپیٹ لیتے ہیں اور خطبہ سننے لگتے ہیں۔“

اول وقت سے کیا مراد ہے؟

یہاں پر ملائکہ کے نماز جمعہ کے لئے الاول فالاول کے حساب سے آنے والوں کے درجات اور ثواب لکھنے کا تذکرہ ہے، البتہ اس میں گنگو ہوئی ہے کہ ملائکہ کا یہ عمل کس وقت شروع ہوتا ہے؟

ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ یہ عمل زوال کے بعد شروع ہوتا ہے کیونکہ حدیث میں ”مَثَلُ الْمَهْجَرِ الَّذِي يَهْدِي بُدْنَةً“ فرمایا گیا ہے اور ”تہجیر“ کے معنی نصف النہار میں چلنے کے ہیں لہذا یہ عمل

زوال کے بعد مانا جائے گا۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے۔ (۲)

دوسری جماعت کہتی ہے کہ اس عمل کا آغاز ارتفاع النہار یعنی زوال سے پہلے ہوگا۔

علامہ تورپشتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اگرچہ جمعہ کا وجوب بعد الزوال ہوتا ہے اور سعی الی الجمعہ بھی بعد الزوال ہی واجب ہوتی ہے، نیز لغت کی رو سے تہجیر کے معنی سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بعض اوقات ایسے کلمات میں اتساعاً معنی لغوی سے زاہد عموم معتبر ہوتا ہے، لہذا یہاں بھی ہاجرہ کے معنی میں تعمیم کر لی گئی اور ارتفاع النہار کے بعد جو گرمی میں اضافہ ہونا شروع ہو جاتا ہے اسی پر ہاجرہ کا اطلاق ہوا، کیونکہ اس حدیث سے سعی الی الجمعہ کی فضیلت بیان کرنا مقصود ہے اور حدیث میں آنے والوں کے متعدد درجات ذکر کیے ہیں، جبکہ زوال کے بعد جمعہ کے قائم ہونے تک وقت بہت ہی تنگ ہوتا ہے ان درجات کا ترتیب اس میں مشکل ہے البتہ ارتفاع النہار کے بعد قیام جمعہ تک جو وقت ہے اس میں ان مختلف درجات کا اعتبار آسانی کیا جاسکتا ہے۔ نیز اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حدیث کی

ابتداء میں ”اِذَا كَانَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ“ فرمایا ہے ”وقت الجمعة“ نہیں فرمایا کہ زوال کے بعد کی شرط لگائی جائے۔ (۳)

الفصل الثالث

﴿ وَعَنْ أَبِي بَرَاءٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَقًّا عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَغْتَسِلُوا يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَلِيَمَسَّ أَحَدُهُمْ مِنْ طَيِّبِ أَهْلِهِ فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَأَلْمَاءَهُ لَهُ طَيِّبٌ رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالْبُرَيْدِيُّ وَقَالَ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ (۵) ﴾

حضرت براء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! مسلمانوں پر جمعہ کے دن نہانا واجب ہے نیز مسلمانوں کو چاہیے کہ ان میں سے ہر شخص اپنے گھر کی خوشبو استعمال کرے اور اگر کسی کو خوشبو میسر نہ ہو تو اس کے لیے پانی ہی خوشبو ہے۔

غسل جمعہ

امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور جمہور سلف و خلف رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک بالاتفاق یوم جمعہ کا غسل سنت ہے واجب نہیں، اور صحیح رائے کے مطابق امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک بھی یہی ہے، بلکہ حافظ ابن عبد البر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

البتہ اہل ظاہر و جوب کے قائل ہیں اور ان کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں غسل کا حکم دیا گیا ہے، جیسا کہ زیر بحث روایت اور اس سے پہلی روایت میں ہے اور اس حکم کو وہ وجوب پر حمل کرتے ہیں۔ (۱) جمہور کا استدلال حضرت سمرۃ بن جندب کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے: ”مَنْ تَوَضَّأَ يَوْمَ“

(۳) بحیثیہ التعلیق الصبیح: ۱۳۰/۲۔

(۵) الحدیث الخرجہ احمد فی مسندہ: ۲۸۲/۳ والترمذی فی ابواب الجمعة، باب ماجاء فی السواک والطیب یوم الجمعة رقم الحدیث: ۵۲۸ - ۳۰۶/۲۔

(۶) والبطل فی معارف السنن: ۳/۳۲۰ باب ماجاء فی الاغتسال فی یوم الجمعة۔

الجمعة فيها ونعمت و من اغتسل فالغسل أفضل“ (۷) چنانچہ اس روایت سے غسل کرنے کی افضلیت اور ترک غسل کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

اور جن روایات میں غسل کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہ حکم وجوبی نہیں بلکہ استحبابی ہے اور استحباب بھی موکد ہے، لہذا ان روایات سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، البتہ ابتداء اسلام میں غسل واجب تھا لوگ محنت و مشقت کے کام کرتے تھے اور لباس بھی موٹا ہوتا تھا، پسینہ کی بدبو ایزاء کا سبب بنتی تھی اس لئے غسل جمعہ کو واجب قرار دیا گیا، (۸) پھر حالات بدلتے رہے غلام اور باندھی کام کرنے لگے اور لباس بھی پہلے کی نسبت بہتر ہونے لگے، پہلی کی کیفیت باقی نہ رہی چنانچہ غسل کا وجوب بھی فسوخ ہو گیا، جیسا کہ مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔

ابوداؤد میں بھی حضرت ابن عباس کی روایت اسی مضمون کی وارد ہوئی ہے (۹) اب چاہیں تو وجوب کو فسوخ کیے جیسا کہ عام خیال ہے اور یا اس کو منتهی بانتشاء العلة قرار دیکھئے جیسا کہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے، (منتهی بانتشاء العلة کی صورت میں حکم فسوخ نہیں ہوتا بلکہ اگر علت نہ پائی جائے تو حکم موجود نہ ہوگا اور اگر علت لوٹ آئے گی تو حکم بھی لوٹ آئے گا) یعنی پسینے وغیرہ کی بدبو سے ایزاء کی صورت پھر پیدا ہوگی تو غسل جمعہ واجب ہو جائے گا اور جب وہ صورت نہیں ہے تو غسل بھی واجب نہیں ہے۔ علامہ نیشاپوری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے بھی یہی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”بَيَانُ اِنْتِهَاءِ الْحَكْمِ اَنْ الْخِطَابَ السَّابِقَ لَهُ غَايَةٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى اِذَا اَنْتَهَى اِلَى تِلْكَ الْغَايَةِ زَالَ بَدَايَتِهِ“ - (۱۰)

باب الخطبة والصلوة

الفصل الأول

عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي الجمعة حين تَبِيلُ

(۶) الحديث أخرجه الترمذی فی ابواب الجمعة، باب ماجاء فی الوضوء یوم الجمعة: ۲ / ۳۶۹ - رقم الحديث: ۳۹۷ -

(۸) دیکھیے مجمع الزوائد: ۲ / ۱۷۲ باب الاخذ من الشعر والظفر یوم الجمعة -

(۹) الحديث أخرجه ابوداؤد فی سننه: ۱ / ۹۷ کتاب الطهارة، باب الرخصة فی ترک الغسل یوم الجمعة -

(۱۰) دیکھیے تفسیر نیشاپوری: ۱ / ۳۵۹ - وكذا فی الفوز الکبیر: ص / -

الشمس رواه البخاري (۱۱)

حضرت انس رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کی نماز اس وقت پڑھتے تھے جب کہ آفتاب دھل جاتا۔

نماز جمعہ کے پڑھنے کا وقت

حضرات ائمہ ثلاثہ جمہور صحابہ و تابعین کے نزدیک جمعہ کا وقت زوال کے بعد شروع ہوتا ہے، قبل الزوال جمعہ پڑھنا جائز نہیں بلکہ جمعہ کا وقت وہی ظہر کا وقت ہے۔

جبکہ امام احمد، قاضی شوکانی اور بعض دیگر طاہریہ کے یہاں اقامت جمعہ قبل الزوال جائز ہے (۱۲) اور ان کا استدلال ایک تو زبر بحث حدیث کے بعد حضرت سہل بن سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے: ”مَا كُنَّا نَقِيلُ وَلَا نَتَغَدَّى إِلَّا بَعْدَ الْجُمُعَةِ“۔

”قیلولہ“ استراحت فی نصف النہار کو کہتے ہیں اور ”غداء“ دوپہر کے کھانے کو کہتے ہیں جو زوال سے پہلے پہلے کھایا جائے اور اس حدیث میں دونوں کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ یہ بعد الجمعہ ہوتے تھے، لہذا لامحالہ جمعہ قبل الزوال ادا کیا جاتا تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث کا مقصد جمعہ کی تیاری کی مشغولیت کو بیان کرنا ہے یعنی چونکہ جمعہ کے لیے سویرے جانا مندوب تھا اگر کھانے اور قیلولہ میں مشغول ہوتے تو سویرے جانا فوت ہو جاتا اس لیے سویرے جانے کے فوت ہونے کے خوف سے یا خود جمعہ کے فوت ہونے کے خوف سے، یہ حضرات قیلولہ اور غداء کو نماز جمعہ کی ادائیگی سے موخر کرتے تھے۔ (۱۳) باقی قیلولہ اور غداء کا اطلاق مابعد الزوال پر کیسے ہو گیا یہ امر مستبعد نہیں، یہ اطلاق تو سعا گیا گیا، کلام عرب میں اس طرح کے توسعات برابر رائج ہیں جیسا کہ سحری کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”هَلِّمُوا إِلَى الْغَدَاءِ الْمُبَارَكِ“۔ (۱۴)

دوسرا استدلال دارقطنی میں عبد اللہ بن سیدان سلمیٰ کی روایت سے ہے جس میں انہوں نے خلفاء

(۱۱) الحدیث اخرجہ البخاری فی کتاب الجمعة، باب وقت الجمعة اذا زالت الشمس رقم الحدیث: ۹۰۴ - ص ۱۶۸ -

(۱۲) دیکھیے معارف السنن: ۲۵۳/۴، ۲۵۵، باب ماجاء فی وقت الجمعة۔

(۱۳) معارف السنن: ۲۵۵/۴ -

(۱۴) الحدیث اخرجہ النائی فی سننہ: ۱/۲۰۲ کتاب الصیام، دعوة السحور۔

علاوہ کا عمل یہی نقل کیا ہے کہ وہ حضرات جمعہ زوال سے پہلے یا زوال کے وقت تک ادا کرتے تھے۔ (۱۵)
اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے لہذا اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ ابن سیدان
بلا تفاق ضعیف ہیں۔ (۱۶)

جمہور کا استدلال ایک تو حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی زیر بحث حدیث سے ہے۔
چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”فیه إشعارٌ بمواظبةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
على صلاةِ الجمعةِ إذا زالتِ الشمسُ“ (۱۷) یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت کے ساتھ
زوال شمس کے متصل بعد نماز جمعہ پڑھی ہے۔

دوسرا استدلال حضرت سلمۃ بن الاکوع کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: ”كُنَّا نَجْمَعُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ“ (۱۸) اور یہی امت کا تعامل رہا ہے چنانچہ علامہ حلبي فرماتے ہیں:
”وهو المتوارث من لدن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى يومنا هذا وهو قول الجمهور من الصحابة
والتابعين فمن بعدهم“۔ (۱۹)



﴿ وَعَنْ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَخْطُبُ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ
يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَأَيُّ كَعْرَ كَعْتَيْنِ وَلَيْتَجَوَّزُ فِيهِمَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۲۰) ﴾

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ ارشاد فرماتے ہوئے فرمایا:
جب تم میں سے کوئی شخص جمعہ کے روز مسجد میں آئے اور امام خطبہ پڑھ رہا ہو تو دو رکعتیں پڑھ لے مگر دونوں

(۱۵) الحدیث اخر جہ الدارقطنی فی سننہ کتاب الجمعة باب صلوٰۃ الجمعة قبل نصف النهار: ۱۶ / ۲۔

(۱۶) فتح الباری: ۲ / ۳۸۶ باب وقت الجمعة اذا زالت الشمس۔

(۱۷) تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری: ۲ / ۳۸۸ باب وقت الجمعة اذا زالت الشمس۔

(۱۸) الحدیث اخر حد مسلم فی صحیحہ: ۱ / ۲۸۳ اوائل کتاب الجمعة۔

(۱۹) دیکھیے کبریٰ: ص / ۶۰۳۔

(۲۰) الحدیث اخر حد مسلم فی کتاب الجمعة، باب ذکر العطبتین قبل الصلوٰۃ وما فیہما من الجلوس ۵۸۹ / ۲۔ رقم الحدیث: ۸۶۲۔

رکعتیں ہلکی (مختصر) پڑھے۔

خطبہ کے دوران نماز پڑھنے کا حکم

حضرات شافعیہ، حنبلیہ اور بعض دیگر حضرات اس حدیث کی وجہ سے اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کوئی شخص خطبہ کے دوران مسجد میں آجائے تو اس کو چاہیے کہ تحتیہ المسجد پڑھے پھر بیٹھ جائے۔

جبکہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، جمہور صحابہ و تابعین کے نزدیک خطبہ جمعہ کے دوران نماز پڑھنا جائز نہیں۔ (۲۱) حنفیہ اور مالکیہ کی طرف سے متعدد دلائل پیش کیے گئے ہیں۔

① قرآن کریم کی آیت ”وَإِذَا قَرَأَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ (۲۲) اس آیت کے متعلق قراءۃ خلف للامام میں بحث گزر چکی ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ آیت قراءۃ خلف للامام کے متعلق نازل ہوئی ہے، البتہ خطبہ جمعہ بھی اس حکم میں شامل ہے اور شافعیہ کا اس بات پر اصرار تھا کہ آیت کا نزول خطبہ ہی کے بارے میں ہوا ہے، تو پھر وہ کیسے خطبے کے دوران نماز کی اجازت دیتے ہیں۔ بہر حال ہر صورت میں خطبہ کے دوران خاموشی اختیار کرنا اور خطبہ سننا واجب ہے اور ظاہر ہے کہ نماز پڑھنے کے ساتھ یہ ممکن نہیں۔

② صحیحین کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”إِذَا قُلْتَ لِصَاحِبِكَ أَنْصِتْ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَقَدْ لَعْنَتْ“۔ (۲۳)

علامہ ابن العریلی مالکی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں (۲۴) کہ جب امر بالمعروف سے منع کیا گیا ہے جبکہ اس میں تھوڑا سا وقت لگتا ہے تو نماز تحتیہ المسجد سے جس میں طویل وقت لگتا ہے بطریق اولیٰ منع کیا جائے گا۔ نیز امر بالمعروف واجب ہے اور خطبے کے دوران اس کی اجازت نہیں تو تحتیہ المسجد تو صرف مستحب ہے اس کی اجازت کیسے ہوگی۔

③ مواردالظمان کی روایت میں تصریح ہے: ”مَنْ اغْتَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاسْتَنْ وَمَسَّ مِنْ طَيْبٍ إِنْ كَانَ عِنْدَهُ وَلَبَسَ مِنْ أَحْسَنِ ثِيَابِهِ ثُمَّ جَاءَ إِلَى الْمَسْجِدِ وَلَمْ يَتَخَطَّ رِقَابَ النَّاسِ ثُمَّ رَكَعَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرْكَعَ ثُمَّ أَنْصَتَ إِذَا خَرَجَ إِمَامُهُ حَتَّى يَصْلِيَ كَانَتْ كَفَّارَةً لِمَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْجُمُعَةِ الَّتِي قَبْلَهَا“ (*) اس روایت سے

(۲۱) تفسیر معارف السیر: ۴ / ۲۶۶ باب فی الرکعتین والامام یخطب۔ (۲۲) سورة الاعراف / ۲۰۳۔

(۲۳) الحدیث متفق علیہ احرحہ البخاری فی کتاب الجمعة، باب الانصات بوم الجمعة رقم الحدیث: ۹۲۳۔ ص ۱۸۳۔ ومسلم فی کتاب الجمعة باب فی الانصات بوم الجمعة فی العطفة رقم الحدیث: ۸۵۱۔ ۵۸۳ / ۲۔

(۲۴) تفسیر اسمعین العسیح: ۲ / ۱۵۰۔

(*) الحدیث احرحہ الہیثمی فی مواردالظمان: ص ۱۳۸، رقم الحدیث ۵۶۲، باب فی حقوق الجمعة۔

معلوم ہوا کہ خطبہ سے پہلے نماز پڑھ سکتا ہے اور خطبہ شروع ہونے کے بعد نہیں پڑھ سکتا، بلکہ اس کے بعد خاموشی لازم ہے۔

● قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابوبکر و عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے آثار نقل کیے ہیں کہ وہ خطبہ کے دوران نماز پڑھنے سے منع کرتے تھے۔

اس کے علاوہ کبھی متعدد روایات اور آثار سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ خطبہ کا سنا واجب ہے اور خطبہ کے دوران نماز پڑھنا درست نہیں۔ (**)

شافعیہ اور حنبلیہ کا استدلال زیر بحث حدیث سے ہے اور یہ حدیث قاعدہ کلیہ کی شکل میں مروی ہے جس میں عام حکم دیا گیا ہے کہ جو بھی خطبہ کے دوران پہنچے تو دو رکعتیں پڑھے۔

لیکن اشتر طروق میں قاعدہ کلیہ کا ذکر نہیں جیسا کہ ترمذی وغیرہ میں ہے، بلکہ ایک واقعہ جزئیہ نقل کیا گیا ہے یعنی حضرت سلیم غطفانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ممبر پر تشریف فرماتے اسی دوران حضرت سلیم آئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دو رکعت نماز پڑھنے کا حکم دیا۔

حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے واقعہ جزئیہ کا جواب تو یہ ہے کہ حضرت سلیم غطفانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بہت فقیر اور خستہ حال صحابی تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چاہتے تھے کہ لوگ ان کی خستہ حالی کو دیکھ لیں اس لیے ان کو کھرا کرنے کے لئے نماز کا حکم دیا اور جتنی دیر میں وہ نماز پڑھ رہے تھے اتنی دیر تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے اور خطبہ شروع نہیں فرمایا، چنانچہ امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے ”بابُ حَثِّ الْإِمَامِ عَلَى الصَّدَقَةِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي خُطْبَتِهِ“ کا ایک عنوان قائم کر کے حضرت سلیم کا واقعہ نقل کیا ہے،

”جاء رجل يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطبُ بهيئةً بذيّة فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: أصليتَ قال لا، قال صلّ ركعتين وحثّ الناس على الصدقة“ (۲۵) بلکہ موارد الظمان کی روایت میں اور وضاحت ہے: ”اركع ركعتين ولا تعودن لمثل هذا“ (۲۶) اس روایت سے بخوبی یہ معلوم ہوا کہ ایک ضرورت کے تحت نماز پڑھی گئی ہے ہمیشہ کے لئے حکم نہیں، نیز مسند احمد کی روایت میں بھی تصریح ہے

(۲۰) دیکھے متصل کے لئے التعلیق الصبیح: ۲ / ۱۳۹ - ۱۵۰ -

(۲۵) الحدیث اخرجہ النسائی فی سننہ: ۱ / ۲۰۸ باب حث الامام علی الصدقة يوم الجمعة فی خطبته -

(۲۶) الحدیث اخرجہ الهیثمی فی موارد الظلمان: ص ۱۵۰ باب صلاة النجوة والامام يخطب -

روایان هذا الرجل دخل المسجد في هيئة بذية فامرته ان يصلي وانا ارجو ان يفتن له رجل" (۲۷)
یہ آدمی بوسیدہ حالت میں مسجد میں داخل ہوا میں نے اس کو نماز پڑھنے کے لیے کہا، مجھے امید تھی
کہ اس کی حالت کو لوگ سمجھ لیں گے۔

ان روایات سے معلوم ہوا کہ یہ ایک مخصوص واقعہ تھا ضابطہ اور قاعدہ نہیں تھا۔ اور جس طریق
میں قاعدہ لکھیے کا ذکر ہے اس میں حضرت سلیم کے واقعہ کی تخصیص نہیں بلکہ عمومی حکم دیا گیا ہے اور اس
کے بارے میں علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قاعدہ
لکھیے بیان فرمایا ہے اور اس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں (۲۸) تو اس کا ایک جواب یہی ہے کہ دراصل یہ
بھی وہی واقعہ جرتیہ ہے، بعض روایان نے قاعدہ نامہ پر معمول کر کے اس کو ضابطہ کی شکل میں پیش کر دیا ہے۔
جیسا کہ امام دارقطنی نے اپنی کتاب "کتاب التبع علی الصحیحین" میں صحیحین کی مشق علیہا
احادیث کے ضمن میں اس حدیث کی متن پر تنقید کی ہے اور یہی فرمایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ایک خاص آدمی کو نماز پڑھنے کے لئے فرمایا تھا لیکن روایان نے اس کو عام عنوان سے نقل کر دیا۔

لیکن چونکہ حافظ صاحب نے دارقطنی کے اس اشکال کا جواب دیا ہے اور وہ یہ کہ اس قصہ میں اگرچہ
خصوصیت کا احتمال ہے لیکن جس روایت سے عموم ثابت ہوتا ہے یعنی شعبہ کی روایت وہ بھی روایت شاذ
نہیں بلکہ خود سنن دارقطنی میں اس کا متابع رون ابن اتا سم مذکور ہے۔ لہذا یہ روایت قابل استدلال ہے (۲۹)
اور صحیح جواب یہ ہے کہ یہ حدیث قاعدہ لکھیے کے اعتبار سے صحیح اور سنداً بھی قوی ہے، لیکن اس کی وجہ
سے قرآنی آیت میں نسخ یا تخصیص نہیں کی جاسکتی، تو چونکہ یہ حدیث آیت قرآنی اور ان احادیث صحیحہ کی
معارض ہے جو حنفیہ کی مستدل ہیں اور تعارض کی صورت میں محرم کو ترجیح ہوتی ہے، جبکہ تعادل صحابہ و
تابعین سے بھی یہی مؤید ہے لہذا یہ تاویل کی جائے گی کہ "الإمام یخطب" سے مراد یہ نہیں کہ امام خطبہ
دے رہا ہو بلکہ مطلب یہ ہے کہ امام ضرر پر ہو اور خطبہ کی حالت قریب ہو "ویرید الإمام أن یخطب"۔

امام لحادی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ اس وقت پر معمول ہے جبکہ کلام فی الصلاة جاز

(۲۷) دیکھیے فتح الباری: ۲/ ۳۰۸ باب اذ راى الامام رجلا جاء وهو يحفظ امره ان يصلي ركعتين بجوارك منه۔

(۲۸) دیکھیے شرح النووي علی صحیح مسلم: ۱/ ۲۸۵ فصل من دخل المسجد والامام يحفظ او خرج للمنطقة فليصل ركعتين
وليتحوز بهما۔

(۲۹) دیکھیے مدی الساری مقلدۃ فتح الباری: ص ۳۵۵۔ کتاب الصلاة الحديث الخامس۔

تھا اس لئے جب کلام فی الصلوة منسوخ ہوا اور ”وَقَوْمًا لِلَّهِ قَانِتِينَ“ (۳۰) کی آیت نازل ہوئی تو چونکہ خطبہ نماز جمعہ کے لئے شرط یا شرط ہے لہذا اس میں بھی کلام اور وہ تمام امور جو استماع خطبہ اور انصات کے منافی تھے منسوخ ہو گئے۔ (۳۱)

باب صلاة الخوف

جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ صلاة الخوف کی مشروعیت اب بھی باقی ہے یہ نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارک کے ساتھ مخصوص نہ تھی۔

جبکہ امام مزنی، ابراہیم بن علیہ اور ایک روایت میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہم صلاة الخوف کی مشروعیت مختص برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مانتے ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صلاة الخوف کی مشروعیت کے قائل نہیں ہیں۔ اور دلیل قرآن کریم کی آیت ہے ”وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ“ (۳۲) اس آیت میں صلاة الخوف کے جواز کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے تو جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے حکم جواز بھی معدوم ہو گیا۔

اور پھر یہ کہ صلاة الخوف میں ”ذہاب وایاب“ اور دیگر اعمال جو کہ نماز کے منافی ہیں بکثرت ہیں اس لیے نہ ہونی چاہیے البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس لئے مشروع ہوئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کی برکت ہر شخص حاصل کر سکے نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عبادت میں شریک ہونے کے لئے ہر ایک مانع اور راغب تھا اور آپ کی موجودگی میں دوسرے کسی شخص کی اقتداء میں نماز پڑھنے پر راضی نہ تھا جبکہ دوسروں میں یہ خصوصیت نہیں۔

جمہور فرماتے ہیں کہ صلاة الخوف کے جواز پر حضرات صحابہ کا اجماع ہے۔ (۳۳) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اسی طرح معمول رہا ہے جس طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں تھا

(۳۰) سورة البقرة / ۲۳۸۔

(۳۱) دیکھیے شرح معانی الآثار: ۱ / ۲۵۳ باب الرجل يدخل المسجد يوم الجمعة والامام ينخطب۔

(۳۲) سورة النساء / ۱۰۲۔

(۳۳) دیکھیے اوجز المسائل: ۳ / ۸ صلاة الخوف۔

اور حضرات صحابہ نے مختلف مواقع پر صلاۃ الخوف ادا کی ہے ، چنانچہ حضرت عبدالرحمن بن سمرہ نے کابل میں صلاۃ الخوف ادا کی ہے۔ (۳۳) حضرت حدیثہ نے طبرستان میں (۳۵) حضرت علی نے صفین میں اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اصہبان میں صلاۃ الخوف ادا فرمائی ہے۔ (۳۶)

اور آیت کا جواب یہ ہے کہ "اذا كنت" کی قید احترازی نہیں اتقانی ہے ، جیسا کہ صلاۃ المسافر میں فرمایا تھا "ان خفتہم" حالانکہ قصر کے لئے خوف شرط نہیں۔ (۳۷)

اور غلامہ ابن العری فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہونا بیان حکم کے لئے شرط ہے وجود حکم کے لئے شرط نہیں اور طلب یہ ہے کہ آپ ان میں موجود ہوں گے تو اپنے فعل کے ذریعہ سے ان کو سمجھائیں کیونکہ قول کی نسبت فعل کے ذریعہ زیادہ وضاحت ہوتی ہے "ان یبین لہم یفعلک لانه اوضح من القول"۔ (۳۸)

جمہور فقہاء کے نزدیک صلاۃ الخوف سفر میں دو رکعت اور حضر میں چار رکعت ہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایات میں چوبیس دفعہ صلاۃ الخوف پر مہنا ثابت ہے اور روایات میں ان کے سولہ طریقے ذکر کیے گئے ہیں جن میں بخاری میں تو ایک یا دو ہی طریقے مذکور ہیں لیکن زیادہ تر یہ طرق ابوداؤد میں مذکور ہیں ، ابوداؤد میں گیارہ صورتیں مذکور ہیں اور کچھ نسائی اور طبرانی کی روایات سے معلوم ہوتی ہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے چار مقامات پر صلاۃ الخوف پر مہنا ثابت ہے ذی قرد ، عسفان ، نجد اور غزوہ طائف میں اور ایک ایک جگہ متعدد مرتبہ ثابت ہے اس لئے کل تعداد چوبیس ہو جاتی ہے۔ سولہ طرق میں سے صرف ایک صورت بالاتفاق ناجائز ہے اور ایک صورت مختلف فیہ ہے باقی سب معمول بنا اور جائز ہیں۔

جو صورت بالاتفاق ناجائز ہے وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے جس میں صلاۃ الخوف کے بارے میں ارشاد ہے : "وفی الخوف رکعة" صلوۃ خوف کے ایک رکعت ہونے کا کوئی قائل

(۳۳) دیکھیے سنن ابی داؤد: ۱ / ۱۶۶ باب من قال یصلی مکمل طائفۃ رکعة ثم یسلم۔

(۳۵) نفس المرجع: ۱ / ۱۶۶ باب یصلی مکمل طائفۃ رکعة ولا یفوضون۔

(۳۶) دیکھیے اوحز المسائلک: ۸ / ۳ صلاۃ الخوف۔

(۳۷) دیکھیے تحفة الاحوذی: ۱ / ۳۹۳ باب ماجاء فی صلاۃ الخوف۔

(۳۸) دیکھیے اوحز المسائلک: ۸ / ۳ صلاۃ الخوف۔

نہیں اس روایت کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ یہ اختصار در اختصار ہو گیا (۲۹) اور اس پر کسی کا عمل نہیں بلکہ اس سے یہی مراد لیا جاتا ہے کہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھی جاتی ہے۔ (۳۰)

اور مختلف فیہ صورت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت سفر ایک طائفہ کو دو رکعت پڑھائی اور پھر دوسرے طائفہ کو دو رکعات پڑھائی یہ صورت امام شافعی کے نزدیک جائز ہے کیونکہ وہ "اقتداء المفسرین خلف المتفعل" کے جواز کے قائل ہیں اور جمہور کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ اس میں "اقتداء المفسرین خلف المتفعل" لازم آتی ہے۔

اب رد گنیں بائیس صورتیں ان پر سب کے نزدیک عمل جائز ہے البتہ اولویت اور عدم اولویت میں اختلاف ہوا ہے، چنانچہ احناف نے اس صورت کو اختیار کیا ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے جس میں امام قوم کو طائفہ میں تقسیم کرے گا، طائفہ اولی امام کے ساتھ ہوگا اور طائفہ ثانیہ فی مواجعتہ العدد ہوگا، جب طائفہ اولی امام کے ساتھ ایک رکعت پوری کرے گا تو یہ دشمن کے مقابل میں چلا جائے گا اور دوسرا طائفہ آکر امام کے ساتھ ایک رکعت ادا کرے گا اور امام دو رکعت کے پورا ہو جانے کی بنا پر سلام پھیرے گا اور یہ طائفہ ثانیہ پھر دشمن کے مقابلہ میں چلا جائے گا اور طائفہ اولی وہاں سے آکر اپنی باقی نماز مثل لائق کے بغیر قراءت پوری کرے گا اور سلام پھیر کر پھر دشمن کے مقابلہ میں جائے گا، اس کے بعد طائفہ ثانیہ وہاں سے آکر اپنی باقی نماز مسبوق کی طہن قراءت کے ساتھ پوری کرے گا البتہ طائفہ ثانیہ کو یہ بھی اختیار ہے کہ دوسری رکعت دین پوری کرے اور جماعت کی جگہ نہ آئے۔

حضرت ابن عمر اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما دونوں کی روایات ہم معنی ہیں، فرق یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت مجمل اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت مفصل ہے۔ (۳۱)

ائمہ ثلاثہ نے سہل بن ابی حنیفہ کی روایت کو ترجیح دی ہے جو فصل اول کی دوسری روایت ہے، اس میں یہ طریقہ بیان کیا ہے کہ ایک طائفہ امام کے ساتھ ہو اور دوسرا دشمن کے مقابلے میں ہو۔ پہلے طائفہ کو امام ایک رکعت پڑھا کر انتظار کرے گا اور طائفہ اولی اپنی دوسری رکعت اسی وقت پوری کرے گا، پھر دوسرا طائفہ

(۲۹) دیکھیے تقریر معاری شریف، ۳/ ۱۵۵، لبواب صلوٰۃ العیوب۔

(۳۰) دیکھیے اللہمعات: ۱۵۰/۳۔

(۳۱) پوری تحصیل کے لئے دیکھیے تقریر معاری شریف، ۳/ ۱۵۵ - ۱۶۶ - اول لبواب صلوٰۃ العیوب۔

آنے گا اور امام اس کو ایک رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے گا اور یہ طائفہ مسبوق کی طرح اپنی دوسری رکعت پوری کرے گا۔

ائمہ ثلاثہ کے آپس میں بھی اختلاف ہے چنانچہ امام مالک کے نزدیک سھل بن ابی حمثہ کی روایت میں وہ طریقہ رائج ہے جو قاسم بن محمد سے مروی ہے اور اس کی تخریج بخاری نے کی ہے اور وہ یہی ہے جو اوپر مذکور ہے کہ امام دوسری رکعت سے فراغت کے بعد سلام کے لئے طائفہ ثانیہ کا انتظار نہیں کرے گا بلکہ سلام پھیر دے گا۔ جبکہ امام احمد نے یزید بن رومان والی روایت کو اختیار کیا ہے جس میں امام دوسرے طائفہ کو ایک رکعت پڑھا کر انتظار کرے گا، جب دوسرا طائفہ اپنی دوسری رکعت سے فارغ ہو جائے تو امام ان کے ساتھ سلام پھیر دے گا۔

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں تفصیل ہے اگر دشمن قبلہ کی جانب میں نہ ہو تو یزید بن رومان کی روایت رائج ہے اور اگر جانب قبلہ میں ہو تو حضرت جابر کی روایت رائج ہے جو فصل اول کے آخر میں ہے ”وعنه قال: صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الْخَوْفِ، فَصَفَفْنَا خَلْفَهُ صَفَيْنِ، وَالْعُدُوِّ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ، فَكَبَّرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَبَّرْنَا جَمِيعًا...“ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز خوف پڑھائی، چنانچہ ہم نے آپ کے پیچھے دو صفیں باندھ لیں اور دشمن ہمارے اور قبلہ کے درمیان تھا آپ نے تکبیر کی ہم سب نے بھی تکبیر کی“ فصل اول کی حضرت ابن عمر کی روایت جس کو حنفیہ نے اختیار کیا ہے اس لئے رائج ہے کہ اوفق بالقرآن ہے (۴۳) چنانچہ امام ابو یوسف رازی فرماتے ہیں کہ قرآن کی آیت ”فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ“ (۴۳) میں پہلے طائفہ کو سجدہ کے بعد پیچھے جانے کا حکم دیا جا رہا ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے کہ ایک رکعت پوری کرنے کے بعد دوسری رکعت کی اجازت نہیں بلکہ سجدہ کرنے کے بعد یہ طائفہ دشمن کے مقابلہ میں جانے گا۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک میں یہ بات نہیں بلکہ وہ طائفہ اپنی نماز پوری کر کے جانے گا۔

اسی طرح قرآن کریم کی آیت ”وَلَتَأْتِيَنَّ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكُمْ“ (۴۳) سے معلوم ہوتا ہے کہ قوم کو طائفتین میں تقسیم کیا جائے گا، ایک امام کے ساتھ اور دوسرا دشمن کے مقابلے میں ہوگا جبکہ حضرت جابر کی روایت کے مطابق تقسیم نہیں دونوں طائفے بیک وقت امام کے ساتھ شریک نماز ہیں۔

(۴۲) والبسط فی التعلیق الصبیح : ۱۵۲/۲۔

(۴۳) سورة النساء - آیت / ۱۰۲ -

(۴۴) سورة النساء - آیت / ۱۰۲ -

اسی طرح حنفیہ کا مسلک اصول امامت اور اقتداء سے زیادہ قریب اور اوفق بالستہ ہے (۳۵) چنانچہ حدیث میں ارشاد ہے: ”إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَإِذَا رَخَّعَ فَارْكَعُوا وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا“ (۳۶)۔ جبکہ حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طائفہ اولیٰ بجائے متابعت امام کے امام سے پہلے ہی اپنی نماز پوری کر لیتا ہے، اسی طرح ان کے یہاں امام طائفہ ثانیہ کے لئے تشدد میں منتظر رہتا ہے جو ”إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ“ کہ سراسر خلاف ہے، نیز ان حضرات کے مسلک میں امام پر مقتدی کی سبقت لازم آتی ہے کیونکہ طائفہ اولیٰ کی پوری ایک رکعت امام کی رکعت سے پہلے ادا ہو رہی ہے حالانکہ امام پر سبقت احادیث کی روشنی میں ممنوع اور ناجائز ہے۔

باب صلاة العیدین

”عیدین“ سے مراد عید الفطر اور عید الاضحیٰ ہیں اور عید کو عید اس لئے کہتے ہیں کہ یہ بار بار لوٹ کر آتی ہے، اگرچہ دوسرے اوقات میں بھی تکرر اور بار بار آنا ہوتا ہے لیکن یہ ایام خاص خوشی اور سرور لے کر آتے ہیں اس لئے ”عید“ کا نام ان کے ساتھ خاص کیا گیا۔ (۳۷) یا اس لئے کہ نعاء اور عواند الہیہ کی کثرت ہوتی ہے اس لئے اس کو عید کہتے ہیں اور بعض کے نزدیک تقاضاً عید کہتے ہیں تاکہ بار بار سرور اور خوشی لانے کا سبب بنے۔ (۳۸)

اسلام میں صرف عیدین مذہبی اور ملی تہوار ہیں جس طرح ہر قوم کے کچھ خاص تہوار اور جشن کے دن ہوتے ہیں جن میں اس قوم کے لوگ اپنی

(۳۵) پوری تفصیل کے لئے دیکھیے احکام القرآن: ۲/ ۲۵۸ باب صلاة الحوف۔

(۳۶) الحدیث اخرجه مسلم فی کتاب الصلوٰۃ، باب اشتمام الماموم۔ ۱/ ۳۰۸۔ رقم الحدیث: ۳۱۱۔

(۳۷) دیکھیے لمعات التفتیح: ۳/ ۲۰۰۔

(۳۸) دیکھیے تقریر بخاری شریف: ۳/ ۱۸۰ کتاب العیدین۔

اپنی حیثیت اور سطح کے مطابق اچھا لباس پہنتے اور عمدہ کھانے پکاتے ہیں اور دوسرے طریقوں سے بھی اپنی مسرت و خوشی کا اظہار کرتے ہیں، یہ گویا سانی فطرت کا تقاضا ہے، اسی لئے انسانوں کا کوئی طبقہ اور فرقہ ایسا نہیں ہے جس کے ہاں تہوار اور جشن کے خاص دن نہ ہوں۔

قوموں کے تہوار دراصل ان کے عقائد و تصورات اور ان کی تاریخ و روایات کے ترجمان اور ان کے قومی مزاج کے آئینہ دار ہوتے ہیں۔ (۳۹) چنانچہ اسلام سے پہلے زمانہ جاہلیت میں اہل مدینہ دو دن عید مناتے تھے یعنی ایک نیروز اور دوسرا مرجان، جو جاہلی مزاج و تصورات اور جاہلی روایات ہی کے آئینہ دار ہوتے تھے۔ (۵۰) اسلام میں بھی ایسے دو دن رکھے گئے ہیں، ایک عید الفطر اور دوسرے عید الانحی، بس یہی مسلمانوں کے اصل مذہبی و ملی تہوار ہیں ان کے علاوہ مسلمان جو تہوار مناتے ہیں ان کی کوئی مذہبی حیثیت اور بنیاد نہیں ہے، بلکہ اسلامی نقطہ نظر سے ان میں سے اکثر خرافات ہیں۔ (۵۱)

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ منورہ تشریف لائے تو جاہلیت کے قدیمی تہواروں کو ختم کر کے ان کی جگہ عید الفطر اور عید الانحی دو تہوار اس امت کے لئے مقرر فرمادیئے جیسا کہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ارشاد ہے جو کہ اس باب کی فصل ثانی میں مذکور ہے۔

”قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ وَلَهُ يَوْمَانِ يَلْعَبُونَ فِيهِمَا فَقَالَ مَا هَذَانِ الْيَوْمَانِ؟ قَالُوا كُنَّا نَلْعَبُ فِيهِمَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَدْ أَبْدَلَكُمْ اللَّهُ بِهِمَا خَيْرًا مِنْهُمَا يَوْمَ الْأَضْحَىٰ وَ يَوْمَ الْفِطْرِ“ - (۵۲)

یعنی جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے تو اہل مدینہ (جن کی کافی تعداد پہلے ہی سے اسلام قبول کر چکی تھی) دو تہوار منایا کرتے تھے اور ان میں کھیل تماشے کیا کرتے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ یہ دو دن جو تم مناتے ہو ان کی کیا حقیقت اور حیثیت ہے؟ (یعنی تمہارے ان تہواروں کی کیا اصلیت اور تاریخ ہے؟) انہوں نے عرض کیا کہ: ہم جاہلیت میں اسلام سے پہلے یہ تہوار اسی

(۳۹) دیکھیے معارف الحدیث: ۳/ ۳۹۸۔

(۵۰) دیکھیے التملق الصبیح: ۲/ ۱۵۸۔

(۵۱) دیکھیے معارف الحدیث: ۳/ ۳۹۵۔

(۵۲) الحدیث احرہ ابوداؤد فی سنیہ: ۱/ ۲۹۵ باب صلاة المیدین رقم الحدیث ۱۱۳۳۔ والنسائی فی سننہ: ۱/ ۲۳۱ فی اول

صلاة المیدین واللفظ لانی داؤد۔

طرح منایا کرتے تھے (بس وہی رواج ہے جو اب تک چل رہا ہے) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ان دو تہواروں کے بدلہ میں ان سے بہتر دو دن تمہارے لئے مقرر کر دیئے ہیں (اب وہی تمہارے قومی اور مذہبی تہوار ہیں) یوم عید الاضحیٰ اور یوم عید الفطر۔

خلاصہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلکہ حدیث کے صریح الفاظ کے مطابق خود اللہ تعالیٰ نے اس امت کے لئے عید الفطر اور عید الاضحیٰ دو تہوار مقرر فرما دیئے جو اس کے توحیدی مزاج اور اصول حیات کے عین مطابق اور اس کی تاریخ و روایات اور عقائد و تصورات کے پوری طرح آئینہ دار ہیں۔ (۵۳) اور ان کو رواج دینے کا مقصد بھی یہی تھا کہ لوگ شعائر جاہلیت کو چھوڑ کر شعائر اسلام کو اختیار کریں اور خوشی مسرت اور تجمل کے ساتھ ساتھ ذکر اور عبادت کا بھی اہتمام کریں تاکہ مسلمانوں کا آپس میں جمع ہونا محض لہو و لعب کے خاطر نہ ہو بلکہ اعلاء کلمتہ اللہ اور طاعت خداوندی مقصود ہو۔ (۵۴)

صلاة العیدین کا حکم

”صلاة العیدین“ کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب ہے، جبکہ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے اور امام احمد کے نزدیک فرض کفایہ ہے۔ (۵۵) اور ایک روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی سنت ہے۔ البتہ مفتی بہ اور صحیح قول وجوب کا ہے جس کی تائید قرآن و حدیث سے ہوتی ہے۔

چنانچہ قرآن کریم کی آیت ”وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ“ (۵۶) کا مصداق صلاة العید قرار دیا گیا ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے۔ (۵۷)

اسی طرح ”فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحِرْ“ (۵۸) اس آیت میں بھی صلاة العید مراد ہے اور امر وجوب

(۵۳) دیکھیے معارف الحدیث: ۲۹۶/۳۔

(۵۴) دیکھیے التعلیق: ۱۵۸/۲۔

(۵۵) دیکھیے معارف السنن: ۳۲۶/۳ ماب فی صلوة العید قبل النخبة وكذا المعنى لابن نداعة: ۱۱۱/۲ ماب صلوة العیدین۔

(۵۶) سورة البقرة: آیت / ۱۸۵۔

(۵۷) دیکھیے معارف السنن: ۳۲۶/۳۔

(۵۸) سورة الكوثر: آیت / ۲۔

کے لئے ہے۔ - (۵۹)

نیز تواتر سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدین کی نماز پر مواظبت من غیر ترک

فرمائی ہے جیسا کہ حضرت ابوسعید خدری کی روایت میں ارشاد ہے۔

”إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَخْرُجُ يَوْمَ الْفِطْرِ وَيَوْمَ الْأَضْحَى إِلَى الْمُصَلِّي فَيُصَلِّي بِالنَّاسِ...“ (۶۰)

حضرات خلفاء راشدین اور دیگر تمام صحابہ کرام کا یہی تعامل رہا ہے جس پر آج تک تمام مسلمانوں کا
اجماعی عمل ہے۔

حضرات ائمہ کا استدلال حضرت ضمام بن ثعلبہ کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے: ”لَا إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ“ یعنی پانچ نمازوں کے علاوہ سب تطوع ہیں۔

چنانچہ امام شافعی کتاب الام میں فرماتے ہیں ”فَفَرَّائِضُ الصَّلَاةِ خَمْسٌ وَمَا سِوَاهَا تَطَوُّعٌ“ - (۶۱)

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عید کی نماز چونکہ یومیہ نہیں بلکہ سال میں اس کا موقع آتا
ہے اس لئے اس پر یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ صلاۃ العید پانچ نمازوں میں سے نہیں لہذا وہ بھی لازم نہیں اور
الزامی جواب حنفیہ کی طرف سے یہ ہے کہ اس حدیث میں زکوٰۃ کے بارے میں بھی ”لَا إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ“
فرمایا ہے جس کا ظاہری مطلب یہی ہے کہ صدقہ فطر واجب نہ ہو حالانکہ صدقہ فطر ان حضرات کے نزدیک بھی
واجب ہے لہذا حدیث کے ظاہر سے استدلال کرنا درست نہیں۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت سے صلاۃ العید کا وجوب معلوم
ہوتا ہے اور حدیث اعرابی سے ”یعنی ضمام بن ثعلبہ“ سے سنتیت ثابت ہوتی ہے لیکن پہلی بات روایت و
درایت صحیح ہے اور نماز عید کو سنت اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا وجوب سنت سے ثابت ہے۔ - (۶۲)

(۵۹) معارف السنن: ۳/۲۲۶ و روح المعانی: ۳۰/۲۸۳ تحت تفسیر هذه الآية۔

(۶۰) الحدیث أخرجه النسائي في سننه: ۱/۲۳۳۔ استقبال الامام بالناس بوجهه في الخطبة۔

(۶۱) دیکھیے کتاب الام: ۱/۶۸، اول ما فرضت الصلاة۔

(۶۲) دیکھیے الهدایة: ۱/۱۴۲ باب العیدین۔

الفصل الأول

﴿ وَعَنْ أَبِي عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى يَوْمَ الْفِطْرِ رَكْعَتَيْنِ

كَمْ يُصَلِّي قَبْلَهُمَا وَلَا بَعْدَهُمَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۱)

”حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عید الفطر کے دن

دو رکعتیں پڑھیں نہ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پہلے (نفل) نماز پڑھی اور نہ بعد میں۔“

عید کی نماز سے پہلے اور بعد میں نوافل پڑھنے کا حکم

اس بات پر حضرات ائمہ کا اجماع ہے کہ عیدیں کی نہ سنن قبلیہ ہیں نہ بعدیہ؛ البتہ عید کی نماز سے

قبل اور بعد نوافل پڑھنے کے حکم میں کچھ اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک نماز عید سے قبل گھر یا مسجد

یا عیدگاہ میں نوافل پڑھنا مکروہ ہے اور عید کی نماز کے بعد عیدگاہ میں پڑھنا مکروہ ہے، البتہ گھر میں نوافل پڑھنے

کی اجازت ہے۔

علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عام مشائخ کے نزدیک نماز عید سے پہلے نوافل پڑھنا

مطلقاً مکروہ ہے، خواہ عیدگاہ میں ہوں یا گھر میں اور استدلال حضرت ابن عباس کی روایت بذکورہ سے ہے جس

میں نفی وارد ہے، البتہ نماز عید کے بعد نفی مصلیٰ اور عیدگاہ کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ حضرت ابوسعید

خدری کی روایت میں ارشاد ہے: ”كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُصَلِّي قَبْلَ الْعِيدِ شَيْئًا فَإِذَا رَجَعَ

إِلَى الْمَنْزِلِ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ“ (۲) اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز عید کے بعد گھر میں نوافل پڑھنا جائز

ہے۔ (۳)

(۱) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی کتاب العیدین، باب الصلوة قبل العیدو بعدها ص ۱۹۵ / رقم الحدیث: (۹۸۹) و

مسلم فی کتاب العیدین، باب ترک الصلوة قبل العیدو بعدها فی المصلی رقم الحدیث: ۸۸۴ - ۶۰۶ / ۲ -

(۲) الحدیث اخرجہ ابن ماجہ فی سننہ: ۱ / ۳۱۰ / باب فی الصلوة قبل صلاة العید وبعدها رقم الحدیث: ۱۲۹۴ -

(۳) دیکھیے فتح القدیر: ۲ / ۴۲ باب صلاة العیدین -

مراقی الفلاح میں بھی تصریح ہے ”وَيَكْرَهُ التَّنْفُلُ قَبْلَ صَلَاةِ الْعِيدِ وَ لَوْ تَنَفَّلَ فِي الْمَنْزِلِ وَ كَذَا بَعْدَهُ
أَيُّ الْعِيدِ فِي الْمَسْجِدِ شَيْئًا فَإِذَا رَجَعَ إِلَى مَنْزِلِهِ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ“ - (۴)

یعنی نماز عید سے پہلے نفل پڑھنا مکروہ ہے اگرچہ گھر میں کیوں نہ ہوں اسی طرح نماز عید کے بعد بھی
مسجد میں پڑھنا مکروہ ہے البتہ گھر میں نماز عید کے بعد پڑھنے کی اجازت ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک بھی حنفیہ کے قریب قریب ہیں اور وہ بھی کسی حد تک کراہت کے قائل
ہیں اگرچہ تفصیلات میں اختلاف ہے۔

البتہ امام شافعی کے نزدیک کراہت امام کے ساتھ مختص ہے لہذا مقتدی کے لیے نوافل پڑھنا مطلقاً
”جائز ہے خواہ گھر میں ہو یا مُصلًیٰ میں نماز عید سے پہلے ہو یا بعد میں۔“

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال بعض صحابہ و تابعین کے عمل سے ہے، لیکن جمہور صحابہ و
تابعین سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، نیز روایات مرفوعہ سے بھی ائمہ ثلاثہ کا مسلک موید ہے اور
ظاہر ہے کہ روایات مرفوعہ کے مقابلے میں آثار موقوفہ سے استدلال درست نہیں۔

اور یہ تاویل کرنا کہ کراہت امام کے ساتھ مختص ہے اس لئے صحیح نہیں کہ یہ اختصاص بلا دلیل ہے
جبکہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت سے تشریح عام معلوم ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے: (۵)
”لَا صَلَاةَ قَبْلَهَا وَلَا بَعْدَهَا“ - (۶)

اسی طرح حضرت ابن مسعود کے اثر سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے ”لَيْسَ مِنَ السُّنَّةِ الصَّلَاةَ قَبْلَ
خُرُوجِ الْإِمَامِ يَوْمَ الْعِيدِ“ - (۷)

﴿ وَعَنْ جَابِرٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ يَوْمَ عِيدٍ خَالَفَ الطَّرِيقَ
رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ ﴾ (۸)

(۴) دیکھیے مراقی الفلاح: ص ۱۰۳۔

(۵) دیکھیے معارف السنن: ۴/۳۳۳ باب لا صلوة قبل العیدین وبعدها۔

(۶) اخر حہ ابن ماجہ فی صلوة العیدین، باب ماجاء فی الصلوة قبل صلوة العید وبعدها رقم الحدیث: ۱۲۹۲ - ۳۱۰/۱۔

(۷) الاثر اخر حہ الہیثمی فی مجمع الزوائد: ۲/۲۰۲ باب الصلوة قبل العید وبعدها۔

(۸) اخر حہ البخاری فی کتاب العیدین، باب من خالف الطريق اذ رجع يوم العید رقم الحدیث: ۹۸۶ - ۱۹۵/۱۔

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید کی نماز کے لئے جس راستے سے تشریف لے جاتے تھے واپس
میں اس کو چھوڑ کر دوسرے راستے سے واپس آتے تھے۔

عید گاہ آنے میں راستہ کی تبدیلی

ائمہ اربعہ اور جمہور علماء نے اس عمل کو مستحب قرار دیا ہے۔ چنانچہ امام مالک فرماتے ہیں ”و
أَدْرَكْنَا الْأَيْمَةَ يَفْعَلُونَهُ“ اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں ”يَسْتَحِبُّ لَهُ ذَلِكَ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَلَا خَرَجَ عَلَيْهِ“ (۹)
اور امام شافعی فرماتے ہیں ”أَنْ يَسْتَحِبَّ لِلْإِمَامِ وَالْمَأْمُومِ“ - (۱۰)
راستہ کی تبدیلی کی مختلف حکمتیں بیان کی گئی ہیں لیکن درحقیقت یہ سب احتمال کے درجے میں ہیں۔
علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے ان وجوہ میں سے چھ وجوہ کو اجود اور صحیح قرار دیا ہے جو کہ درج ذیل ہیں۔

۱ تاکہ دونوں راستے عبادت کی گواہی دیں ۲ دونوں راستوں پر رہنے والے انس و جن عبادت کی
گواہی دیں ۳ فرشتوں کو گواہ بنانے کی غرض سے جو کہ ہر راستے میں موجود ہوتے ہیں ایسا کیا گیا ۴ شعار
اسلام اور اہل اسلام کی شوکت کا اظہار مقصود ہے ۵ منافقین اور یہود کو مرعوب اور خوفزدہ کرنا ۶ ذکر اللہ
تعالیٰ کے اظہار کے لئے یہ عمل اختیار کیا جاتا ہے۔ (۱۱) وَاللَّهِ أَعْلَمُ وَعِلْمُهُ أُنْتَمَّ وَأَحْكَمُ وَهُوَ الْأَعَزُّ الْأَكْرَمُ۔

﴿ وَعَنْ ۞ الْبَرَاءِ قَالَ خَطَبْنَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ إِنَّ أَوَّلَ مَا
بَدَأَ بِهِ فِي يَوْمِنَا هَذَا أَنْ نُصَلِّيَ ثُمَّ نَرْجِعَ فَنَنْحِرَ فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ أَصَابَ سُنَّتَنَا وَمَنْ ذَبَحَ قَبْلَ
أَنْ نُصَلِّيَ فَإِنَّمَا هُوَ شَاةٌ لِمِ عِبَادِهِ لِأَهْلِهِ لَيْسَ مِنَ الْبُنْسِكِ فِي شَيْءٍ مَتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۱۲) ﴾

حضرت براء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سرتاج دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے بقر عید کے دن ہمارے

(۹) بیہی معارف السنن: ۳/۳۴۹ باب فی خروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی العید۔

(۱۰) بیہی کتاب الام: ۱/۲۳۲ - الاتیان من طریق غیر النبی خدا مہا۔

(۱۱) بیہی معارف السنن: ۳/۳۵۰ باب فی خروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی العید فی طریق۔

(۱۲) الحدیث متفق علیہ اخرجه البخاری فی کتاب العیدین، باب الخطبة بعد العید رقم الحدیث: ۹۶۵ - ۱/۱۹۰ ومسلم فی

کتاب الامحاحی، باب وقتها رقم الحدیث: ۱۹۶۱ - ۲/۱۵۵۲۔

سامنے خطبہ میں ارشاد فرمایا کہ اس دن سب سے پہلا کام جو ہمیں کرنا چاہیے وہ یہ ہے کہ ہم عید کی نماز پڑھیں پھر گھر واپس جا کر قربانی کریں، لہذا جس شخص نے اس طرح عمل کیا اس نے ہماری سنت کو اختیار کیا اور جس شخص نے نماز سے پہلے قربانی کر لی وہ قربانی نہیں ہے بلکہ وہ گوشت والی بکری ہے جسے اس نے اپنے گھر والوں کے لیے جلدی ذبح کر لیا ہے۔

قربانی کا وقت

امام ابو حنیفہ کے نزدیک قربانی کا وقت شہر والوں کے لئے عید کی نماز کے بعد شروع ہوتا ہے اور دیہات والوں کے لئے طلوع فجر کے بعد ہی شروع ہو جاتا ہے۔

امام مالک کے نزدیک قربانی کا وقت امام کی قربانی کرنے کے بعد شروع ہوتا ہے اور ان کا استدلال حضرت ابو الزبیر کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے: ”عن جابر قال: صَلَّى بِنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ النَّحْرِ بِالْمَدِينَةِ فَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ كَانَ نَحَرَ قَبْلَهُ أَنْ يُعِيدَ بِنَحْرِ آخِرٍ وَلَا يَنْحُرُوا حَتَّى يَنْحُرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ - (۱۳)

اس کا جواب یہ ہے کہ جن روایات سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا ہے اور ان میں صرف نماز کا ذکر ہے وہ اسح اور اثبت ہیں۔

جبکہ ابو الزبیر حضرت جابر سے روایت کرنے میں متقدم ہیں اور امام بخاری کی شرط کے مطابق بھی نہیں البتہ امام مسلم کے رجال میں سے ہے، لہذا دوسری روایات کے مقابلے میں ان کی روایت سے استدلال کرنا درست نہیں اور پھر حنفیہ کا مسلک قیاس کے موافق بھی ہے، کیونکہ امام خود بھی نماز سے پہلے قربانی نہیں کر سکتا تو جس طرح نماز امام کی قربانی کے لیے مجوز ہے اسی طرح وہی نماز قوم کی قربانی کے لئے بھی مجوز ہوگی، اس لئے کہ قربانی کرنے میں امام اور قوم کے درمیان کوئی فرق نہیں - (۱۴) اور پھر یہ کہ اگر امام نے بالکل قربانی نہیں کی یا اس لیے کہ امام پر قربانی واجب نہ تھی یا کسی اور وجہ سے تو اگر یہ کہا جائے کہ قوم قربانی ترک نہ کرے یہ ظاہر حدیث کی مخالفت ہوگی، اس لئے کہ ظاہر حدیث میں تو قوم کی قربانی امام کی قربانی پر موقوف ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ چونکہ امام نے نہیں کی ہے اس لئے قوم بھی قربانی نہ کرے یہ بھی انتہائی بعید بات

(۱۳) الحدیث احرقہ الملحدادی فی شرح معانی الآثار: ۲ / ۳۲۸ کتاب العید والنہایح، باب من نحر یوم النحر قبل ان ینحر الامام -

(۱۴) پوری تفصیل کے لئے دیکھیے اعلاء السنن: ۱۶ / ۲۲۹ باب ابتداء وقت النضحہ -

ہوگی، لہذا حضرت جابر کی حدیث میں جو ابوالزبیر نے روایت کی ہے تاویل کرنا ضروری ہے تاکہ حضرت براء، حضرت انس اور حضرت جندب رضی اللہ عنہم کی روایات کے ساتھ معارضہ نہ ہو۔

اور بہتر تاویل یہی ہے کہ یہ کہا جائے کہ حضرت ابوالزبیر کو روایت کے الفاظ بعینہ یاد نہیں رہے بلکہ انہوں نے روایت بالمعنی نقل کی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید کے بعد متصل قربانی کا عمل انجام دیتے تھے نماز اور قربانی میں اتصال کی وجہ سے حضرت ابوالزبیر نے نحر (قربانی) کو صلاة (نماز) کا قائم مقام بنا کر روایت بالمعنی نقل کر دی۔ (۱۵)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ طلوع شمس کے بعد عید کی نماز اور خطبہ کے بقدر وقت گزرنے کے بعد قربانی کا وقت شروع ہو جاتا ہے اور انہوں نے وقت کا اعتبار اس لئے کیا کہ جن لوگوں پر نماز عید نہیں یعنی دیہات والے وہ بھی قربانی کرنے کے مخاطب ہیں اور ان کے حق میں نماز نہیں لہذا صلاة کو وقت صلاة پر حمل کیا جائے گا۔ (۱۶)

حقیقہ ان کے جواب میں فرماتے ہیں کہ احادیث کے ظاہر سے نفس صلاة کا اعتبار معلوم ہوتا ہے نہ کہ وقت کے اندازہ کا، البتہ یہ حکم شہریوں کے لئے ہے جو نماز عید کے مکلف ہیں اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خطاب عام نہیں تھا بلکہ اہل مدینہ منورہ کے لئے تھا۔

باقی اہل القری کے حق میں چونکہ نماز عید نہیں لہذا طلوع فجر ثانی کے بعد ان کے لئے قربانی کا وقت شروع ہو جاتا ہے اور وہ نماز عید پر موقوف نہیں۔ (۱۷)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قربانی کو نماز سے موخر کرنے کی وجہ بھی یہ ہے کہ کہیں قربانی کے عمل میں مصروف ہو کر نماز سے غافل نہ ہو جائے اور یہ شہری کے لئے ہے دیہاتی کے لئے نہیں کیونکہ اس پر نماز نہیں ”ولامعنی للتأخیر فی حق القروی ولاصلاة علیہ“ اور شہری دیہاتی ہونے میں قربانی کرنے والے کا اعتبار نہیں بلکہ خود قربانی کرنے کی جگہ کا اعتبار ہے اگر قربانی شہر میں ہوتی ہو تو شہر کا حکم اور اگر دیہات میں ہوتی ہو تو دیہات کا حکم اس پر جاری ہوگا۔ (۱۸)

(۱۵) دیکھیے اعلاء السنن : ۱۶ / ۲۳۰ باب ابتداء وقت التضحية -

(۱۶) دیکھیے اعلاء السنن : ۱۶ / ۲۳۱ باب ابتداء وقت التضحية -

(۱۷) دیکھیے اعلاء السنن : ۱۶ / ۲۳۱ باب ابتداء وقت التضحية -

(۱۸) دیکھیے الهدایة : ۳ / ۳۳۶ کتاب الاضحية -

الفصل الثانی

﴿ وَعَنْ كَثِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَبَّرَ فِي الْعِيدَيْنِ فِي الْأُولَى سَبْعًا قَبْلَ الْقِرَاءَةِ وَفِي الْآخِرَةِ خَمْسًا قَبْلَ الْقِرَاءَةِ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَأَبْنُ مَاجَةَ وَالْدَّارِمِيُّ (۱۹) ﴾

” حضرت کثیر بن عبد اللہ اپنے والد سے اور وہ کثیر کے دادا سے نقل کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدین کی نماز میں پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے سات تکبیریں اور دوسری رکعت میں قراءت سے پہلے پانچ تکبیریں کیں۔“

تکبیرات زوائد

حضرات ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عیدین کی نماز میں کچھ زائد تکبیریں ہوتی ہیں لیکن چونکہ تکبیرات کے سلسلہ میں متضاد احادیث منقول ہیں اس لئے تکبیرات زوائد کی تعداد میں حضرات ائمہ کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔

چنانچہ امام ابو حنیفہ، صاحبین اور سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک تکبیرات زوائد صرف چھ ہیں، تین پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے اور تین دوسری رکعت میں قراءت کے بعد۔ (۲۰)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ کے ساتھ سات تکبیریں ہیں اور دوسری رکعت میں پانچ ہیں گویا کل گیارہ ہیں۔ (۲۱) امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک بھی یہی ہے۔ (۲۲)

(۱۹) الحدیث اخرجہ الترمذی فی ابواب العید، باب ما جاء فی التکبیر فی العیدین رقم الحدیث: ۲۵۳۶ - ۳۱۶ / ۲ وابن ماجہ فی ابواب العید، باب ما جاء کم یکبر الامام فی صلاة العیدین رقم الحدیث: ۱۲۶۹ - ۳۰۴ / ۱ - والدارمی ذکر معناه فی ابواب العیدین، باب التکبیر فی العیدین رقم الحدیث: ۱۶۰۶ - ۳۵۴ / ۱۔

(۲۰) دیکھیے معارف السنن: ۳ / ۳۳۳ باب فی التکبیر فی العیدین۔

(۲۱) دیکھیے بدایة المجتہد: ۱ / ۲۶۱ - الباب الثامن فی صلاة العیدین۔

(۲۲) دیکھیے المنی لان قدامة: ۱۱۹ / ۲ مسألة "۱۳۱۳"۔

جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ کے بغیر سات تکبیروں کے اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیروں کے قائل ہیں گویا کہ ان کے نزدیک تکبیرات زوائد بارہ ہیں۔ (۲۳)

حنفیہ کے علاوہ حضرات ائمہ ثلاثہ اس بات پر متفق ہیں کہ تکبیریں دونوں رکعتوں میں قراءت سے پہلے ہوں گی۔ (۲۴)

البتہ یہ اختلاف اولویت اور افضلیت میں ہے نماز بالاتفاق ہر طرح ہو جاتی ہے، بلکہ فقہاء کی تصریح کے مطابق اگر امام زائد تکبیریں کہے تو تیرہ تکبیروں تک مقتدی پر امام کی اتباع لازم ہوگی اور بعض کے نزدیک سولہ تکبیروں تک اتباع کی گنجائش ہے اور اس سے زائد نہیں۔ (۲۵) اس لئے کہ اختلاف فقہاء حضرات صحابہ کے مختلف اقوال سے ماخوذ ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تقذاد کے بارے میں کوئی صحیح مرفوع حدیث ثابت نہیں، چنانچہ علامہ ابن رشد نے ہدایۃ المجتہد میں یہی علت ذکر کی ہے "لَا نَدْرُکُ لَمْ یُثَبِّتْ فِیْهَا عَنِ النَّبِیِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْءٌ"۔

ان حضرات کا استدلال زیر بحث حدیث اور اس کے بعد حضرت جعفر بن محمد کی مرسل روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحیحین کا عمل بھی یہی تھا۔

البتہ ان روایات میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سات تکبیروں سے تمام زوائد مراد لیتے ہیں، جبکہ امام مالک اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک ان سات میں ایک تکبیر تحریمہ بھی شامل ہے۔ (۲۶)

اس کے علاوہ حضرت عمرو بن العاص کی مرفوع حدیث سے استدلال ہے جس میں ارشاد ہے:

«التَّكْبِيرُ فِي الْفِطْرِ سَبْعٌ فِي الْأُولَى وَخَمْسٌ فِي الْآخِرَةِ وَالْقِرَاءَةُ بَعْدَهُمَا كَلْتَيْهِمَا»۔

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کا استدلال ایک تو فصل ثانی ہی میں حضرت سعید بن العاص کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں میں نے حضرت ایاموسیٰ اور حضرت حذیفہ سے دریافت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

(۲۳) دیکھیے کتاب الام للشافعی: ۱/۲۳۶ التکبیر فی صلاة العیدین۔

(۲۴) دیکھیے او جز المسالك: ۳/۳۵۲ باب ما جاء فی التکبیر والقراءۃ فی صلاة العیدین۔

(۲۵) دیکھیے بدائع الصنائع: ۱/۲۷۸ فصل فی بیان قدر صلاة العیدین و کیفیت ادائها۔

(۲۶) دیکھیے بدایۃ المجتہد: ۱/۲۱۶۔ الباب الثامن فی صلاة العیدین۔

عید الاضحیٰ اور عید الفطر کی نماز میں کتنی تکبیریں کہتے تھے ؟ (۲۷)

تو حضرت ابو موسیٰ نے جواب میں فرمایا: ”كَانَ يَكْبِرُ أَرْبَعًا تَكْبِيرَهُ عَلَيَّ الْجَنَائِزُ (ای مثلُ تَكْبِيرِهِ عَلَيَّ الْجَنَائِزِ) اس حدیث میں چار تکبیروں کا ذکر ہے، تین تکبیر زوائد اور ایک تکبیر تحریمہ ہے۔

حضرت ابو موسیٰ کے کہنے کے بعد حضرت حدیث نے بھی حضرت ابو موسیٰ کی تصدیق کی، جس کی بنا پر یہ حدیث دو حدیثوں کے قائم مقام ہے، چنانچہ محدث عبدالحق دہلوی فرماتے ہیں کہ حضرت حدیث کی تصدیق مستقل روایت کی حیثیت رکھتی ہے۔ (۲۸)

اس روایت پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ حافظ ابن الجوزی نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ اس کا مدار عبد الرحمن بن ثوبان پر ہے جو کہ ضعیف ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عبد الرحمن بن ثوبان کی روایت قابل استدلال ہے کیونکہ متعدد محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، چنانچہ صاحب تصحیح علامہ ابن عبد البر نے ان سے دفاع کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔
”وَوَقَّفَهُ غَيْرٌ وَاحِدٌ“۔ (۲۹)

اسی طرح صاحب ”الجوہر التقی“ نے امام ابن معین، علی بن مدینی، ابو زرعة احمد بن عبد اللہ اور دیگر متعدد محدثین سے ان کی توثیق نقل کی ہے۔ (*)

دوسرا استدلال قاسم ابو عبد الرحمن کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: ”حَدَّثَنِي بَعْضُ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: صَلَّى بِنَا النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ عِيدِ فَكَبَّرَ أَرْبَعًا وَأَرْبَعًا ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ حِينَ انصَرَفَ فَقَالَ لَا تَنْسُوا كِتَابَةَ الْجَنَائِزِ وَأَشَارَ بِأَصَابِعِهِ وَقَبَضَ إِبْهَامَهُ“۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ اس روایت کے رجال پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”كُلُّهُمْ أَهْلُ رَوَايَةٍ مَعْرُوفُونَ بِصِحَّةِ الرَّوَايَةِ“۔ (۳۰)

علامہ بخاری فرماتے ہیں اس حدیث میں قول، فعل، اصل عدد کی طرف اشارہ اور تاکید سب سے

(۲۷) الحدیث أخرجه أبو داود في سننه: ۱/ ۲۹۹ باب التكبیر فی العیدین رقم الحدیث ۱۱۵۱۔

(۲۸) والتفصیل فی اللغات: ۳/ ۲۹۹۔

(۲۹) ويكفي معارف السنن: ۳/ ۳۳۹ باب فی التكبیر فی العیدین۔

(۳۰) ويكفي المومر النبی بلبل سنن البهمنی: ۳/ ۲۹۰ كتاب صلاة العیدین، باب ذكر النحر الذي روى في التكبیر اربعا۔

(۳۰) الحدیث أخرجه الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۲/ ۳۳۸ كتاب الزهادات، باب صلاة العیدین۔

مسک حنفی کی تائید ہوتی ہے لہذا اسی پر عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہے۔ (۳۱) اشارہ سے مراد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انگوٹھا مبارک بند کر کے ہاتھ کی چار انگلیوں سے اشارہ فرمایا اور مقصد یہ تھا کہ پہلی رکعت میں تحریمہ کے ساتھ چار تکبیریں ہیں اور دوسری رکعت میں تکبیر رکوع کے ساتھ چار تکبیریں ہیں۔

حنفیہ کا تیسرا استدلال اس سے ہے کہ حضرت عمر کے دور خلافت میں تکبیرات جنازہ کا اختلاف ختم کر کے اس بات پر اجماع ہوا کہ جنازہ کی تکبیرات چار ہوں گی تکبیرات عیدین کی طرح اور ان حضرات کے ذہن میں پہلے سے یہ بات مقرر تھی کہ عیدین کی تکبیرات بھی چار چار ہیں، چنانچہ حضرات صحابہ کا اجماع بھی اسی پر ہوا کہ جنازہ کی تکبیریں بھی چار ہوں گی اور عیدین کی تکبیریں بھی چار چار ہوں گی۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور کا یہ واقعہ نقل کر کے فرماتے ہیں کہ ان

حضرات کا یہ اجماع ماقبل والے عمل کے لئے ناسخ ہے۔ (۳۲)

اور اسی لئے مسک حنفی کو ترجیح ہے کہ اجماع کے بھی مطابق ہے اور نسخ کے بعد والا عمل ہے۔

حنفیہ کی طرف سے ان حضرات کے پہلے استدلال کا جواب تو یہ ہے کہ اس روایت کا مدار کثیر بن عبد اللہ

پر ہے جو انتہائی ضعیف ہیں، بلکہ امام شافعی اور امام ابو داؤد نے ان کے بارے میں ”رُكْنٌ مِنْ أَرْكَانِ الْكُذْبِ“ تک کہا ہے (۳۳) اور امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اس پر محدثین نے سخت

اعتراض کیا ہے۔ (۳۴)

اور تیسرے استدلال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس کا مدار عبد اللہ بن عبد الرحمن الطائفی پر ہے اور

ان کو بھی ضعیف قرار دیا گیا ہے۔ (۳۵)



(۳۱) دیکھیے معارف السنن: ۳/۳۳۰۔

(۳۲) الروایۃ اخرجها الطحاوی فی شرح معانی الآثار: ۱/۳۳۳ باب التکبیر علی الجنائز کم مو؟۔

(۳۳) دیکھیے الجوامع النقی بذیل السنن الکبریٰ للبیہقی: ۳/۲۸۵ باب التکبیر فی العیدین۔

(۳۴) دیکھیے نصب الرایۃ: ۲/۲۱۶۔ احادیث الخصوم المرفوعۃ۔

(۳۵) دیکھیے بنیۃ الاعمی فی تخریج الزیلعی بذیل نصب الرایۃ: ۲/۲۱۶۔ احادیث الخصوم المرفوعۃ۔

باب فی الأضحیة

الفصل الأول

﴿ عَنْ أَنَسٍ قَالَ فَحَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ أَقْرَبَيْنِ ذَبَحَهُمَا بِيَدَيْهِ وَسَمَّى وَكَبَّرَ قَالَ رَأَيْتَهُ وَأَضْمًا قَدَمَهُ نَمَلِي مِنْ أَجْرِي مَا وَرَيْتُهُ قَوْلًا بِسْمِ اللَّهِ وَاللَّهُ أَكْبَرُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۳۶) ﴾

”حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو ذبوں کی جو سینگوں والے (جن کے سینگ لمبے تھے یا یہ کہ سینگ ٹوٹے ہوئے نہ تھے) اور ابلق (سیاہ و سفید رنگ کے) تھے قربانی کی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بسم اللہ واللہ اکبر کہہ کر اپنے ہاتھ سے انھیں ذبح کیا۔ حضرت انس فرماتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پہلو پر پاؤں رکھے ہوئے تھے اور بسم اللہ واللہ اکبر کہہ رہے تھے۔“

”انھیہ“ اس جانور کو کہتے ہیں جو یوم النحر (قربانی کے دنوں) میں اللہ تعالیٰ کے تقرب کی نیت سے ذبح کیا جائے۔ (۳۷)

قربانی کا حکم

بقرعید کے دن بامالتات سب سے افضل عبادت قربانی کے جانور کا خون برہا ہے، چنانچہ فصل مہنی

(۳۶) الحدیث مسند علیہ اربعہ الحدیث فی کتاب الاضاحیہ ص ۱۱۱ من لیبیح الاضاحیہ ص ۱۱۱ رقم الحدیث ۱۱۱۱ - ص ۱۱۱

وسئل فی کتاب الاضاحیہ باب اسحاح الاضاحیہ ص ۱۱۱ رقم الحدیث ۱۱۱۱ - ۱۱۱۱/۲

(۳۷) دہلی شرح الطبری ۱۱۱/۲

میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت سے معلوم ہوتا ہے ”مَا عَمِلَ ابْنُ آدَمَ مِنْ عَمَلٍ يَوْمَ النَّجْرِ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ مِنْ إِهْرَاقِ الدَّمِ“ کہ ابن آدم کا قربانی کے دن ایسا کوئی عمل نہیں جو خدا تعالیٰ کے نزدیک خون بہانے سے زیادہ محبوب ہو۔

البینہ اس میں اختلاف ہے کہ قربانی کرنا واجب ہے یا نہیں؟ چنانچہ امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک قربانی واجب نہیں بلکہ سنن موکدہ میں سے ہے۔ (۳۸)

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قربانی ہر مسلمان، عاقل، بالغ، مقیم پر واجب ہوتی ہے بشرطیکہ وہ صاحب نصاب ہو یعنی حاجات اصلیہ سے زائد مال کا نصاب اس کے پاس موجود ہو، خواہ وہ نصاب ہونا چاندی یا اس کے زیورات ہوں یا مال تجارت یا ضرورت سے زائد کوئی بھی سامان ہو۔ (۳۹)

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے صاحبین کا مسلک بھی ائمہ ثلاثہ کے ساتھ ذکر کیا ہے (۴۰) جبکہ صاحب ہدایہ نے امام محمد کا مسلک اور ایک روایت کے مطابق امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک امام اعظم کے ساتھ ذکر فرمایا ہے۔ (۴۱)

ان حضرات کا استدلال ایک تو اس باب کی فصل اول میں حضرت ام سلمہ کی روایت سے ہے جس میں ارشاد ہے: ”إِذَا دَخَلَ الْعَشْرَ وَارَادَ بَعْضِكُمْ أَنْ يَضْحَى فَلَا يُمْسُ مِنْ شَعْرِهِ وَبَشْرِهِ شَيْئًا“ کہ جب ذی الحجہ کا پہلا عشرہ شروع ہو جائے اور تم میں سے جو شخص قربانی کرنے کا ارادہ کرے وہ (اس وقت تک کہ قربانی نہ کرے) اپنے بال اور ناخن نہ کتروائے۔

اس حدیث میں چونکہ ارادہ کا ذکر ہے اور ارادہ کے ساتھ کسی چیز کو معلق کرنا وجوب کے منافی ہے۔ چنانچہ علامہ طیبی فرماتے ہیں: ”فِي الْحَدِيثِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْأَضْحِيَّةَ غَيْرُ وَاجِبَةٍ - وَلَوْ كَانَتْ وَاجِبَةً لَمْ يَفْوُضَ إِلَى إِرَادَتِهِ“۔ (۴۲)

دوسرے ان روایات سے استدلال ہے جن میں قربانی پر سنت کا اطلاق کیا گیا ہے جیسے کہ فصل ثالث

(۳۸) دیکھیے بداية المجتهد: ۱/ ۳۲۹ کتاب الضحایا، الباب الاول فی حکم الضحایا۔

(۳۹) دیکھیے لمعات التقيح: ۳/ ۲۱۸ باب فی الاضحیة۔

(۴۰) ان جنس المسلم: ۱/ ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱

سیرت مراد ہے۔ (۴۹)

حضرات حنفیہ کے دلائل

① قرآن کریم کی آیت ”فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحِرْ“ (۵۰) اس آیت کریمہ میں حضرات صحابہ و

تابعین نے ”نحر“ سے قرآنی مراد لی ہے، چنانچہ ابن جریر طبری حضرت انس کی روایت نقل فرماتے ہیں
”كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْحِرُ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ فَأَمَرَ أَنْ يُصَلِّيَ ثُمَّ يَنْحِرُ (أَرَادَ قَوْلَهُ تَعَالَى: فَصَلِّ لِرَبِّكَ
وَأَنْحِرْ) - (۵۱)

اسی طرح حضرت قتادہ سے روایت نقل کی ہے ”فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحِرْ قَالَ، صَلَاةَ الْأَضْحَى وَالنَّحْرِ

نَحْرَ الْبَدَنِ“ - (۵۲)

نیز حضرت ابن عباس سے مروی ہے ”الصَّلَاةُ الْمَكْتُوبَةُ وَالنَّحْرُ النَّسْكَ وَالذَّبْحُ يَوْمَ الْأَضْحَى“ - (۵۳)

ثابت ہوا کہ امر برائے وجوب ہے۔

② حضرت ابوہریرہ کی مرفوع روایت ہے ”مَنْ كَانَ لَهُ سَعَةٌ وَلَمْ يَضْحَعْ فَلَا يَقْرِبُنْ مَصَلَانَا“ (۵۴)

اگر قرآنی واجب نہ ہوتی تو نہ کرنے کی صورت میں اس طرح تشدید اور تغلیظ نہ ہوتی۔

③ بخاری میں حضرت انس بن مالک کی مرفوع روایت ہے ”مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَلْيَعُدْ“ (۵۵)

④ اسی طرح بخاری میں حضرت جندب بن سفیان بکلی کی مرفوع روایت ہے ”مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ أَنْ

يُصَلِّيَ فَلْيَعُدْ مَكَانَهَا أُخْرَى وَمَنْ لَمْ يَذْبَحْ فَلْيَذْبَحْ“ - (۵۶)

(۴۹) دیکھیے اعلاء السنن : ۱۶ / ۲۲۱ باب وجوب الاضحیہ۔

(۵۰) سورة الكوثر : ۲۔

(۵۱) دیکھیے الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور: ۶ / ۳۰۳۔

(۵۲) الدر المنثور: ۶ / ۳۰۳۔

(۵۳) نفس المرجع۔

(۵۴) الحدیث اخرجہ ابن ماجہ فی کتاب الاضاحی، باب الاضاحی واجبة ام لا ۲۲۶ / ۱۰۳۳۔ رقم الحدیث: ۳۱۲۳۔

(۵۵) الحدیث اخرجہ البخاری فی کتاب العیدین، باب الاکل يوم النحر رقم الحدیث: ۹۵۳۔ ص ۱۸۹۔

(۵۶) الحدیث اخرجہ البخاری فی کتاب الاضاحی، باب من ذبح قبل الصلوة اعدا، رقم الحدیث: ۵۵۲۶۔ ص ۱۲۰۱۔

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ذبح کرنے کا بھی حکم دیا گیا ہے اور نماز سے پہلے ذبح کرنے کی صورت میں اعادہ کا حکم بھی دیا گیا ہے جو کہ وجوب کی دلیل ہے۔ (۵۷)



﴿ وَعَنْ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَذَبَحُوا إِلَّا مُسِنَّةً إِلَّا أَنْ يَمَسَّ عَلَيْكُمْ فَنَذَبُوا جَذْعَةً مِنَ الضَّانِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۵۸) ﴾

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ تم قربانی میں صرف مسنہ جانور ذبح کرو، ہاں اگر مسنہ نہ پاؤ تو پھر دنبہ یا بھیڑ کا جذعہ ذبح کر لو“۔

حضرات فقہاء کی اصطلاح میں ”مسنہ“ اور ”شنی“ سے بکرے اور دنبے میں وہ جانور مراد ہے جس کا ایک سال پورا ہو گیا ہو اور گائے، بیل، بھینس میں وہ جانور مراد ہے جس کے دو سال پورے ہو گئے ہوں اور اونٹوں میں وہ جانور مراد ہے جس کے پانچ سال پورے ہو گئے ہوں اور ”جذعہ“ دنبہ یا بھیڑ کا وہ بچہ کہلاتا ہے جس کی عمر چھ مہینہ پوری ہو گئی ہو بعض حضرات نے سات مہینہ کا بھی کہا ہے۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان تمام جانوروں میں مسنہ کی قربانی کرنا ضروری ہے البتہ ”جذعہ من الضان“ یعنی بھیڑ یا دنبہ کا وہ بچہ جو کہ مسنہ نہیں ایک سال اس کا پورا نہیں تب بھی قربانی کے لئے کافی ہے۔

لیکن بعض حضرات نے یہ قید لگائی ہے کہ جسمانی لحاظ سے اتنا بڑا ہو کہ سال بھر کے برابر معلوم ہوتا ہو۔ (۵۹)

(۵۷) عمدة القاری : ۶ / ۲۶۶ - کتاب العیدین ، باب الاکل یوم النحر : ۶ / ۲۶۶ -

(۵۸) الحدیث اخرجه مسلم فی کتاب الاضاحی ، باب سن الاضحیة رقم الحدیث : ۱۹۶۳ - ۲ / ۱۵۵۵ -

(۵۹) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے الهدایة : ۳ / ۳۳۹ کتاب الاضحیة -

عَنْ وَعْنٍ بِحَدِيثِ جَابِرٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْبَقْرَةَ عَنْ سَبْعَةٍ وَالْجَزُورَ
عَنْ سَبْعَةٍ رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَأَبُو دَاوُدَ وَالْمَقْفُطُ لَهُ (٦٠)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (قربانی کے لیے) ایک گائے سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہے اور (اسی طرح) ایک اونٹ سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہے۔

اس حدیث کی بنا پر جمہور کا مسلک یہ ہے کہ گائے اور اونٹ میں سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔ جبکہ امام اسحاق کے نزدیک اونٹ میں دس افراد بھی شریک ہو سکتے ہیں اور ان کا استدلال حضرت ابن عباس کی روایت سے ہے جو فصل یثینی میں مذکور ہے (۶۱) اور اس میں ارشاد ہے ”فأشتركتنا في البقرة سبعة وفي البعير عشرة“۔ (۶۲)

جبکہ جمہور کے نزدیک سات افراد سے زیادہ کی شرکت جائز نہیں، چنانچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ”نَحْرُ نَامِعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَدِيثِ الْبَدَنَةِ عَنْ سَبْعَةٍ وَالْبَقْرَةَ عَنْ سَبْعَةٍ“ (۶۳) نقل کر کے فرماتے ہیں ”وَالْعَمَلُ عَلَىٰ هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَغَيْرِهِمْ“۔ (۶۴)

علامہ مظہر رحمۃ اللہ علیہ نے امام اسحاق رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ فسوخ ہے اور ناسخ اس کے لئے حضرت جابر کی زیر بحث روایت ہے۔ (۶۵) ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ چونکہ حضرت ابن عباس کی یہ روایت موقوف بھی ہے اور

(۶۰) لم أجده في الرواية في مسلم مع ان المؤلف رحمه الله ذكرها في الفصل الأول بل اخرجها ابو داود في الاضاحي، باب في البقرة

والجزور عن كم تجزي رقم الحديث: ۲۸۰۶ - ۹۸/۳ -

(۶۱) وكيفية مرقاة المفاتيح: ۳/۲۰۵ -

(۶۲) الحديث اخرجہ ائرمذی فی سننہ: ۱/۲۶۶ باب الاشرک فی الاضاحیہ۔

(۶۳) نفس المرجع: ۱/۲۶۶ -

(۶۴) نفس المرجع: ۱/۲۶۶ -

(۶۵) المرقاة: ۳/۳۱۲ -

متروک بھی (۶۶) لہذا اس سے روایت صحیحہ کا معارضہ نہیں ہو سکتا۔
 اور جس روایت میں یہ وارد ہے ”فی البدنة سبعة أو عشرة“ اس میں شک کے ساتھ زیادتی کا
 ذکر ہے جزم اور یقین نہیں لہذا ترجیح ان روایات کو ہوگی جن میں بالجزم والیقین ”سبعة“ کا ذکر آیا ہے۔ (۶۷)

الفصل الثانی

﴿ وَعَنْ عَلِيٍّ قَالَ أَمَرَ نَارَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَسْتَشْرِفَ
 أَنْبِيَانَ وَالْأُذُنَ وَأَنْ لَا نَضْحِي بِمُتَابَلَةٍ وَلَا مَدَابِرَةٍ وَلَا شَرْقَاءَ وَلَا خَرْقَاءَ رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ
 وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَالْدَّارِمِيُّ وَأَبْنُ مَاجَهَ وَأَنْتَهَتْ رِوَايَتُهُ إِلَى قَوْلِهِ وَالْأُذُنَ (۶۸) ﴾

”حضرت علی کرم اللہ وجہہ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں حکم دیا ہے کہ
 ہم قرآنی کے جانور کی آنکھ اور کان کو خوب اچھی طرح دیکھ لیں اور یہ کہ اس جانور کی قرآنی نہ کریں جس کا
 کان اگلی طرف سے یا پچھلی طرف سے کٹا ہوا ہو اور نہ اس جانور کی جس کے کان لمبائی میں چرے ہوئے اور
 گولائی میں پھٹے ہوئے ہوں۔“

عیب دار جانور کی قرآنی کا حکم

قرآنی کے جانور کے لئے بہتر یہ ہے کہ موٹے تازے ہوں اور کوئی ایسا عیب نہ ہو جس سے جانور
 دیکھنے میں بہت برے معلوم ہوں۔

علامہ مظہر فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسی بکری کی قرآنی جائز نہیں ہے جس

(۶۶) المرقاة: ۳/۳۰۵۔

(۶۷) دیکھیے المرقاة: ۳/۳۱۲۔

(۶۸) الحدیث احراہ ابو داؤد فی الاضاحی، باب ما یکرہ من الضحایا رقم الحدیث: ۲۸۰۳ - ۳/۹۷ والنسائی فی الاضاحی، باب
 المقالة وھی ما قطع الخ رقم الحدیث: ۳۳۶۲ - ۳/۵۳ والدارمی فی الاضاحی، باب ما لا یحوز فی الاضاحی رقم الحدیث: ۱۹۵۱۔

کا کان تھوڑا سا بھی کٹا ہوا ہو۔ جبکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر نصف سے کم کٹا ہوا ہو تو جائز ہے۔ (۶۹)۔

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ امام شافعی نے زیر بحث حدیث سے استدلال کیا ہے لیکن امام ابوحنیفہ کا مسلک جامع ہے چنانچہ ان کے مسلک سے حدیث مذکور اور حضرت قتادہ کی روایت میں تطبیق ہو جاتی ہے جس میں ارشاد ہے: ”نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ عَضْبَاءِ الْقَرْنِ وَالْأَذْنِ“ حضرت قتادہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن المسیب سے دریافت کیا کہ ”عضباء الأذن“ کے کیا معنی ہیں؟ انہوں نے فرمایا جس کا نصف کان یا اس سے زیادہ کٹا ہوا ہو۔ (۷۰)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ”عیبٌ یسیر“ تھوڑے سے عیب سے بچنا ممکن نہیں، اس لئے وہ معاف ہے البتہ اگر عیب کثیر ہے تو معاف نہیں۔

کثیر کی مقدار کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے مختلف روایات مروی ہیں۔

ایک روایت کے مطابق ثلث اور اس سے کم درجہ کو قلیل کہا گیا ہے، چنانچہ وارثوں کی رضامندی کے بغیر ثلث میں وصیت نافذ ہوتی ہے اس لئے قلیل کہا گیا اور اس سے زیادہ میں نافذ نہیں ہوتی اس لئے وہ کثیر شمار ہوتا ہے۔

دوسری روایت کے مطابق ”ربع“ چوتھائی کو کثیر کہا گیا، چنانچہ ربع کو کمال کا حکم حاصل ہے اس لئے اگر نجاست ربع کے مقدار میں ہو یا کشف عورت ربع کے مقدار میں ہو تو نماز جائز نہیں۔

تیسری روایت کے مطابق ”ثلث“ کو کثیر کہا گیا ہے جیسا کہ حدیث وصیت میں ارشاد ہے

الثَلُثُ وَالثَلُثُ كَثِيرٌ۔

صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر نصف سے زیادہ حصہ باقی ہے تو قربانی کرنا جائز ہے ورنہ نہیں، فقہ ابوالملیث بھی اسی کے قائل ہیں اور امام اعظم سے بھی اسی قول کی طرف رجوع مقبول ہے۔ (۷۱)

وَأَنَّ لَانُضْحِيَّ بِمُقَابَلَةٍ وَلَا مَدَابِرَةَ
 ”اور یہ کہ ہم اس جانور کی قربانی نہ کریں جس کا کان اگلی طرف سے یا پچھلی طرف سے کٹا ہوا ہو۔“

(۶۹) دیکھیے العرقة: ۳ / ۳۱۰۔

(۷۰) دیکھیے العرقة: ۳ / ۳۱۰۔ وکذا شرح معانی الآثار: ۲ / ۳۲۷۔ اوائل کتاب الصيد والنبايح والاضاحی۔

(۷۱) دیکھیے الهدایة: ۳ / ۳۳۷ کتاب الاضحیة۔

اگلی طرف سے کان کٹا ہوا ہو اس کو ”مقابلہ“ ”بفتح الباء“ کہتے ہیں۔ اور ”بجلی طرف سے کان کٹا ہوا ہو اس کو ”مدابرة“ ”بفتح الباء“ کہتے ہیں۔

وَلَا شَرْقَاءَ وَلَا حَزَقَاءَ

اور نہ اس جانور کی قربانی کریں جس کے کان طول ”لمبانی“ میں چرے ہوئے اور عرض ”گوالنی“ میں پکھے ہوئے ہوں۔ (۷۳)

باب العتيرة

الفصل الأول

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا فَرْعَ وَلَا عَيْبِرَةَ قَاتِلَ وَالْفَرْعُ أَوَّلُ نِتَاجٍ كَانَ يُنْتَجُ لَهُمْ كَانُوا يَذْبَحُونَهُ إِطْوَاءً غِيْبِهِمْ وَالْعَيْبِرَةُ فِي رَجَبٍ مُتَمَقِّمٌ عَلَيْهِ (۱)

”فرع“ اونٹنی یا بکری کے پہلے بچے کو کہتے ہیں۔ (۲)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: فرع اور عتیرہ کی اسلام میں کوئی حقیقت نہیں، حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ فرع جانور کا وہ پہلا بچہ ہے جو کافروں کے یہاں پیدا ہوتا تھا اور وہ اسے بتوں کے نام پر ذبح کرتے

(۷۴) دیکھیے المرقاة: ۳/۳۰۹۔

(۱) الحدیث اخرجہ البخاری فی کتاب العققة باب العتيرة: ص ۱۱۸۳ رقم الحدیث ۵۳۶۳۔ وسلم فی کتاب الاضاحی باب

الفرع والعنيرة: ۳/۵۶۳ رقم الحدیث: ۱۹۶۶۔

(۲) دیکھیے اللعمعات: ۳/۲۳۱۔

الشمس فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم يجزئد أنه حتى دخل المسجد، فدخلنا، فصلى بنا ركعتين نسائي في زيادتي ہے ”کما تصلون“ اور صحیح ابن حبان میں ہے ”ركعتين مثل صلوتكم“ (۱۶)

④ بعض روایات وہ ہیں جن میں ہر رکعت میں دو رکوع کا ذکر آیا ہے جیسے زیر بحث روایت ہے۔

⑤ ہر رکعت میں تین رکوع کا ذکر آیا ہے جیسے نسائی میں حضرت عائشہ کی روایت میں ارشاد ہے

”وَفَرَّغَ رَكْعَتَيْنِ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ ثَلَاثَ رَكْعَاتٍ“ - (۱۷)

⑥ بعض روایات میں ایک رکعت میں چار رکوع کا ذکر آیا ہے جیسے نسائی ہی میں حضرت ابن عباس

رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے ”إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى لِكُسُوفِ الشَّمْسِ ثَمَانِي

رَكْعَاتٍ وَأَرْبَعِ سَجْدَاتٍ“ - (۱۸)

⑦ بعض روایات میں ہر رکعت میں پانچ رکوع کا ذکر ہے، جیسے اس باب کی فصل ثالث میں حضرت

ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں ”فَقَرَأَ سُورَةَ مِنَ الطُّوَالِ وَرَكْعَ خَمْسَ رَكْعَاتٍ

وَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ قَامَ إِلَى الثَّانِيَةِ“ -

⑧ ایک قسم صلاۃ الکسوف کی یہ ہے کہ ہر دو رکعت کے بعد پوچھتے تھے کہ سورج روشن ہوا یا نہیں اور

اسی طرح سورج کی روشنی تک پڑھتے رہے جیسے اس باب کے آخر میں حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی

روایت ہے فرماتے ہیں: ”يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ وَيَسْأَلُ عَنْهَا حَتَّىٰ أَنْجَلَتِ الشَّمْسُ“ -

روایات کے اس اختلاف کی وجہ سے حضرات ائمہ کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے، چنانچہ حضرات

حنفیہ نے ان روایات کو اختیار کیا ہے جن میں معروف طریقہ کے مطابق دو رکعتوں کا اور ہر ایک رکعت میں ایک

رکوع کا ذکر آیا ہے۔

جبکہ امام مالک امام شافعی اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہم نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں دو

رکوع کا ذکر آیا ہے، جیسا کہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں تصریح فرمائی ہے۔ ”ذَهَبَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ

وَجَمْهُورُ أَهْلِ الْحِجَازِ وَأَحْمَدُ أَنَّ صَلَاةَ الْكُسُوفِ رَكْعَتَانِ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ رَكْعَتَانِ، وَذَهَبَ أَبُو حَنِيفَةَ

(۱۶) دیکھیے صحیح ابن حبان: ۲۱۵/۵ رقم الحدیث (۲۸۲۶)۔

(۱۷) الحدیث اخر جہ النسائی فی سننہ: ۲۱۵/۱ نوع آخر من صلاۃ الکسوف۔

(۱۸) الحدیث اخر جہ الامام النسائی فی سننہ: ۲۱۳/۱ باب کیف صلاۃ الکسوف۔

والکوفیون إلى أن صلاة الكسوف ركعتان ، على هيئة صلوة العید والجمعة“ - (۱۹)
روایات فعلیہ سے دونوں مسلکوں کی تائید ہوتی ہے ، چنانچہ ائمہ ثلاثہ نے حضرت عائشہ حضرت اسماء
حضرت ابن عباس ، حضرت جابر اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم وغیرہ کی فعلی روایات سے استدلال کیا
ہے -

جبکہ حنفیہ نے حضرت ابوبکرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص ، حضرت سمزہ بن جندب ، اور
حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم وغیرہ کی فعلی روایات سے استدلال کیا ہے ، جیسا کہ ابن رشد فرماتے
ہیں :

وَوَرَدَ أَيْضًا مِنْ حَدِيثِ أَبِي بَكْرَةَ وَسَمْرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو وَالنَّعْمَانُ بْنُ بَشِيرٍ أَنَّهُ صَلَّى فِي
الْكَسُوفِ كَصَلَاةِ الْعِيدِ - وَقَالَ أَبُو عَمْرٍو بْنُ عَبْدِ الْبَرِّ وَهِيَ كَلِمَاتُ آثَارٍ مَشْهُورَةٌ صَحَّاحٌ وَمِنْ أَحْسَنِهَا
حَدِيثُ أَبِي قَلَابَةَ عَنِ النَّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ - (۲۰)

یعنی حضرت ابوبکرؓ، حضرت سمزہ بن جندب ، حضرت عبداللہ بن عمرو اور حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ
تعالیٰ عنہم ان سب کی روایات میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے صلاۃ الکسوف صلاۃ العید
کی طرح پڑھی ہے ”یعنی دو رکعتیں اور ہر رکعت میں ایک رکوع“ -
حافظ ابن عبدالبررحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : کہ یہ تمام آثار صحیحہ مشہورہ ہیں اور پھر ان میں سب
سے احسن حضرت نعمان بن بشیر کی روایت ہے -

البتہ قولی روایات سے صرف حنفیہ کی تائید ہوتی ہے ، چنانچہ حضرت نعمان بن بشیر کی روایت میں

ارشاد ہے :

”إِذَا خَسَفَتِ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ فَصَلُّوا كَمَا حَدَّثَ صَلَاةً صَلَّيْتُمُوهَا“ - (۲۱)

اور ایک دوسری روایت میں ارشاد ہے یا إِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَصَلُّوا كَمَا حَدَّثَ صَلَاةً صَلَّيْتُمُوهَا مِنْ

المبكتوبة“ - (۲۲)

(۱۹) دیکھیے بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ۱ / ۲۱۰ - الباب السادس في صلاة الكسوف -

(۲۰) دیکھیے بداية المجتهد: ۱ / ۲۱۱ - الباب السادس في صلاة الكسوف -

(۲۱) الحديث اخرجه الامام النسائي في سننه: ۱ / ۲۱۹ نوع آخر من صلاة الكسوف -

(۲۲) نفس المرجع: ۱ / ۲۱۹ -

ان روایات میں صلاۃ الکسوف کو صلاۃ الفجر کی طرح پڑھنے کا حکم فرمایا اور ظاہر ہے کہ فجر کی نماز میں ہر رکعت میں ایک رکوع ہوتا ہے، چنانچہ سنن نسائی کے حاشیہ میں تصریح ہے ”فیہ دلیلٌ صریحٌ لأبی حنیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ و حیث اجتمع القول والفعل تقدّم علی الفعل القول“ - (۲۳)

اسی طرح حضرت قبیضہ بن مخارق ہلالی کی روایت ہے: ”فإذا رأیتُم من ذلك شيئاً فصلّوا كأحدتِ صلوٰۃ مکتوبۃ صلّیتُموها“ - (۲۴)

ان روایات میں ”أحدتِ صلاۃ“ ”یعنی وہ نماز جو قریب میں پڑھی گئی ہے“ سے مراد صلاۃ الفجر ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ الکسوف چاشت کے وقت ادا فرمائی تھی چنانچہ ارشاد ہے: ”ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غداةً مركباً فحسفت الشمس فرجع ضحى فمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بين ظهراني الحُجْر ثم قام يصلي وقام الناس وراءه“ - (۲۵)

یعنی ایک دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سواری پر تشریف فرما ہونے اور سورج گرہن ہوا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چاشت کے وقت واپس تشریف لائے اور ازواج مطہرات کے حجروں کے درمیان سے گزرے پھر نماز پڑھنے لگے اور لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے کھڑے ہو گئے۔

اور جب یہ ثابت ہوا کہ صلاۃ الکسوف چاشت کے وقت پڑھی گئی ہے تو اس سے پہلے جس نماز کو ”أحدتِ صلاۃ مکتوبۃ“ فرمایا گیا ہے وہ فجر کی نماز ہی ہو سکتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ یہ احادیث امت کے لیے ضابطہ کلیہ اور تشریح عام کی حیثیت رکھتی ہیں، لہذا اصل ضابطہ یہی ہوگا کہ ایسے موقع پر صلاۃ الفجر کی طرح دو رکعتیں ایک ایک رکوع کے ساتھ ادا کریں اور یہی قیاس کے بھی مطابق ہے، البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو مختلف افعال مروی ہیں وہ مختلف وقتی عوارض اور خصوصیات کی بنا پر ہوں گے۔

ان مختلف روایات کی تطبیق اور ائمہ ثلاثہ کے مستدل روایات کے جواب کے بارے میں مختلف توجیہات کئے گئے ہیں۔

(۲۳) دیکھیے حاشیہ سنن نسائی: ۲۱۹/۱ حاشیہ رقم: ۲۔

(۲۴) الحدیث اخر حہ النسائی فی سننہ: ۲۱۹/۱۔ و ابو داؤد فی سننہ: ۶۶/۱ واللفظ للنسائی۔

(۲۵) الحدیث احد حہ البخاری فی صحیحہ: ۳۳/۱ باب التعموذ من عذاب القبر فی الکسوف۔

امام اسحق بن راہویہ، ابن جریر اور ابن المنذر فرماتے ہیں کہ صلاۃ الکسوف عمد رسالت میں کئی بار پڑھی گئی ہے اور ہر بار اس کے پڑھنے کا طریقہ مختلف رہا ہے اور یہ مختلف طریقے بیان جواز کے لئے بتائے گئے ہیں۔ (۲۶)

علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ تاویل اس لئے صحیح نہیں کہ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے حضرت ابراہیم کے انتقال کے موقع پر سورج گرہن ہوا تھا، لوگوں کا خیال یہ تھا کہ سورج کے گرہن ہونے کی وجہ حضرت ابراہیم کی وفات ہے، جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس باطل خیال کی تردید فرمائی، چنانچہ صلاۃ الکسوف کی روایات میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف کے بعد خطبہ میں فرمایا کہ سورج اور چاند کے گرہن ہونے کا کسی کی موت سے کوئی تعلق نہیں اور ظاہر ہے کہ ہر مرتبہ کسوف کے موقع پر حضرت ابراہیم کی موت کا وقوع ممکن نہیں۔

اس کے علاوہ ریاضیات کے ماہر محمود بانا الفلکی المصری نے اپنے رسالہ ”نتائج الأفہام فی تقویم العرب قبل الإسلام“ میں حساب کی تحقیق کے ساتھ یہ ذکر کیا ہے کہ کسوف شمس عمد رسالت میں صرف ایک ہی مرتبہ حضرت ابراہیم کے انتقال کے موقع پر سن دس ہجری میں پیش آیا لہذا یہ کہنا کہ واقعہ متعدد ہے نہ روایت صحیح ہے اور نہ درایت۔ (۲۷)

بلکہ حضرت شاہ صاحب کے نزدیک صاحب بدائع علامہ کاسانی اور حضرت شیخ المنذر رحمۃ اللہ علیہم کی توجیہ صحیح ہے اور وہ یہ کہ صلاۃ الکسوف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بلاشبہ ایک سے زائد رکوع ثابت ہے، بلکہ پانچ رکوع تک کا ثبوت روایات میں ملتا ہے، جیسا کہ تفصیل سے روایات گزر چکی ہیں۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد رکوع اس لئے نہیں کیے کہ صلاۃ الکسوف میں متعدد رکوع ہیں بلکہ خارجی اسباب اور عارضی احوال کے طاری ہونے کی وجہ سے تشخیر کے طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بار بار رکوع فرمایا اور یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک خاص کیفیت طاری تھی اس نماز میں غیر معمولی واقعات پیش آئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قدرت کے بہت سے نشانات دیکھے، جنت و جہنم کا نظارہ کرایا گیا یہی وجہ ہے کہ کبھی آگے بڑھتے اور کوئی چیز پکڑنا چاہتے اور کبھی پیچھے ہٹتے یہ ساری کارروائی اسی کیفیت کا نتیجہ تھی۔ (۲۸)

(۲۶) دیکھیے شرح النووی علی صحیح مسلم: ۱/ ۲۹۵، اول کتاب الکسوف۔

(۲۷) دیکھیے تفصیل کے لیے معارف السنن: ۵/ ۵ باب فی صلاۃ الکسوف۔

(۲۸) دیکھیے بدائع الصنائع: ۱/ ۲۸۱ فصل واما الکلام فی قدرها وکیفیتها و معارف السنن: ۵/ ۱۸ باب فی صلاۃ الکسوف۔

گویا کہ رکوع صلاتی ایک ہی ہے اور رکوعات تخشع متعدد ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، جس طرح اس نماز میں دیگر تمام کیفیات آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ساتھ خاص ہیں اور یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ نے ان رکوعات تخشع کو شمار نہیں کیا اور ایک ہی رکوع نقل کیا اور اسی خصوصیت کی بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد امت کے لئے ضابطہ یہ فرمایا: ”فَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْ ذَلِكَ شَيْئاً فَصَلُّوا كَمَا حَدِيثُ صَلَاةٍ مَكْتُوبَةٍ صَلَّيْتُمُوهَا“ کہ نماز فجر کی طرح نماز ادا کرو۔

اگر ایک سے زائد رکوع جزء صلاۃ ہوتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ حکم نہ فرماتے بلکہ اسی صلاۃ الکسوف کے ساتھ تشبیہ دیتے ”صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي“۔



﴿ وَعَنْهَا ﴾ قَالَتْ جَبْرَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي صَلَاةِ الْخُسُوفِ فِي بَقْرَاءِ تَيْهٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (۲۹)

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خسوف یعنی چاند گرہن کی نماز میں قراءت با آواز بلند کی تھی“

کسوف اور خسوف میں قراءت کا فرق

ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک نماز کسوف میں سرائق قراءت پڑھنا مسنون ہے (۳۰) اور نماز خسوف میں جہراً پڑھنا مسنون ہے، جبکہ امام احمد، امام اسحاق اور صاحبین کے نزدیک نماز کسوف میں جہراً پڑھنا مسنون ہے۔ چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں: ”إِنَّ مَذْهَبَنَا وَمَذْهَبَ مَالِكٍ وَأَبِي حَنِيفَةَ وَاللَيْثِ بْنِ سَعْدٍ وَجَمَاهُورِ الْفُقَهَاءِ أَنَّهُ يُسْرَفُ فِي كُسُوفِ الشَّمْسِ وَيَجْهَرُ فِي خُسُوفِ الْقَمَرِ“۔ (۳۱)

(۲۹) الحدیث متفق علیہ اخرہ الحارثی فی صحیحہ: ۱/۱۳۵، ابواب الکسوف، باب الجہر بالقراءة فی الکسوف وسلم فی صحیحہ:

۱/۲۹۶ فاتحہ کتاب الکسوف۔

(۳۰) دیکھیے: بداية المحتشد: ۱/۲۱۲، الباب السادس فی صلاۃ الکسوف وکذا فی المعارف: ۵/۲۹۔

(۳۱) دیکھیے: شرح النووی علی صحیح مسلم: ۱/۲۹۶ فاتحہ کتاب الکسوف۔

جمہور کا استدلال ایک تو حضرت ابن عباس کی روایت سے ہے جو زیر بحث روایت کے ہمہ تن طور ہے اور اس میں ارشاد ہے: ”فقام قیاماً طویلاً نحواً من قراءة سورة البقرة“۔

اس روایت میں ”نحواً من قراءة سورة البقرة“ سے ایک اندازہ اور تخمینہ بیان کیا ہے کہ تقریباً سورہ بقرہ پڑھنے کے بقدر قیام فرمایا، حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر قراءت جہراً ہوتی اور حضرت عائشہ سنتی تو جزم کے ساتھ فرماتی اور تقدیر و تخمینہ کی ضرورت نہ ہوتی (*)۔

اور یہ تاویل کرنا کہ بعد کی وجہ سے قراءت نہیں سنی ہوگی اس لئے صحیح نہیں کہ حضرت ابن عباس خود فرماتے ہیں: ”صَلَّيْتُ إِلَىٰ جَنْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ كَسَفَتِ الشَّمْسُ فَلَمْ أَسْمَعْ لَهُ قِرَاءَةً“ (**)۔

اور بعض روایات میں ارشاد ہے: ”فَلَمْ أَسْمَعْ مِنْهُ فِيهَا حَرْفًا مِنَ الْقِرَاءَةِ“ اور یہ روایات نفی جہر پر

صراحت دال ہیں۔ (۲۲)

دوسرے حضرت سمرة بن جندب کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں فرماتے ہیں: ”صَلَّيْتُ بِنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي كَسُوفٍ لَأَنْتَمِعَ لَهُ صَوْتًا“۔ (۲۳)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ”صَلَاةُ الْكُوفِ“ صلاة النہار کے قبیل سے ہے اور وہ عجماء ہوتی ہے یعنی اس میں قراءت سرا پڑھی جاتی ہے۔ (۲۴)

جن حضرات کے نزدیک جہر مسنون ہے ان کا استدلال حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت سے ہے فرماتی ہیں:

”إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى صَلَاةَ الْكُوفِ وَجَهَرَ بِالْقِرَاءَةِ فِيهَا“۔ (۲۵)

نیز صلاة الكسوف کی ادائیگی میں چونکہ جمع عظیم اور بڑی تعداد ہوتی ہے لہذا جمعہ اور عیدین کی طرح

(۱) دیکھیہ المرقاة: ۲/۳۱۹۔

(۲۰) آثار السنن: ص ۳۲۳ باب الاخفاء بالقراءة في صلاة الكسوف۔

(۲۲) الحديث اخره الزيلعي في نصب الراية: ۲/۲۲۳ باب صلاة الكسوف۔

(۲۳) الحديث اخره الترمذی فی جامعہ۔ ۱/۱۲۶ باب كيف القراءة في الكسوف۔

(۲۴) دیکھیہ ہدایہ: ۱/۱۳۳ باب صلاة الكسوف۔

(۲۵) الحديث اخره الترمذی فی سننہ: ۱/۱۲۶ باب كيف القراءة في الكسوف۔

قراءت جہراً پڑھنی چاہیے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت سے جہر ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حضرت عائشہ ایک دوسری روایت میں فرماتی ہیں: ”فحزرت قراءتہ فرأیت أنه قرأ سورة البقرة“۔ (۳۶)

اس روایت سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ صدیقہ نے اندازہ لگایا ہے قراءت نہیں سنی، البتہ راوی نے ان کی تعبیر سے جہر کا استنباط کر کے روایت کو صراحہ جہر کے ساتھ نقل کیا ہے۔ (۳۷)

یاد رہے کہ حضرت عائشہ نے ممکن بعض آیات سن لی ہوں، چنانچہ سری نمازوں میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھی بعض آیات جہراً پڑھتے تھے جیسا کہ بخاری کی روایت میں ارشاد ہے: ”وَيَسْمِعُنَا الْآيَةَ أحياناً“۔ (۳۸)



باب فی سجود الشکر

الفصل الثانی

❁ عن أبي بكرَةَ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جَاءَهُ أَمْرٌ سُرُورًا أَوْ يَسْرًا بِهِ خَرَّ سَاجِدًا شَاكِرًا لِلَّهِ تَعَالَى رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَقَالَ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ (۳۹)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کوئی خاص خوشی کا امر پیش آتا تو شکر ادا کرنے کی غرض سے اللہ

(۳۶) الحدیث اخرجه ابو داود في سننه: ۱ / ۳۰۹ كتاب الصلاة، باب القراءة في صلاة الكسوف۔

(۳۷) معارف السنن: ۵ / ۳۰ باب كيف القراءة في الكسوف۔

(۳۸) الحدیث اخرجه البخاری في صحيحه: ۱ / ۱۰۵ كتاب الاذان، باب القراءة في العصر۔

(۳۹) الحدیث اخرجه ابو داود في كتاب الجهاد، باب في سجود الشکر رقم الحدیث: (۲۷۷۳) ۳ / ۸۹ والتِّرْمِذِيُّ في كتاب السير، باب

ما جاء في سجدة الشکر رقم الحدیث (۱۵۷۸) ۳ / ۱۳۱

بزرگ و برتر کے سامنے سجدہ ریز ہوتے۔

سجود شکر

اس مسئلہ میں حضرات ائمہ کے درمیان اختلاف ہے کہ خارج از نماز شکر نعمت کے طور پر صرف سجدہ کرنے کا کیا حکم ہے؟

چنانچہ امام شافعی اور احمد کے نزدیک مصیبت سے بچنے پر، یا شکر نعمت کے طور پر سجدہ شکر مستحب ہے، حنفیہ میں سے صاحبین سے بھی یہی مروی ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہ سے امام ٹحاوی نے یہ روایت نقل کی ہے کہ وہ سجدہ شکر کے قائل نہیں اور امام محمد نے کراہت کا قول نقل کیا ہے، امام مالک سے دو روایتیں مروی ہیں ایک کراہت کی دوسری جواز کی۔ امام محمد نے امام ابوحنیفہ سے یہ روایت بھی نقل کی ہے ”انہ کان لایراہا شینا“ اور اس قول کی تشریح میں حضرات متقدمین کی اراء مختلف ہیں بعض سنیت کی نفی اور بعض نے وجوب کی نفی مراد لی ہے، کیونکہ اگر نعمت پر سجدہ شکر واجب ہو جائے تو نعمتوں کے سلسلہ کے غیر متناہی ہونے کی وجہ سے بندہ پر ہر لحظہ میں سجدہ شکر واجب ہوگا اور یہ تکلیف مالا یطاق ہے۔

بعض فرماتے ہیں کہ شکر تام کی نفی نہ کیونکہ شکر تام مکمل دو رکعتوں پڑھنے سے ہوتا ہے۔ اور بعض نے اس سے مشروعیت اور جواز کی نفی مراد لی ہے بلکہ ”مصنوعی“ میں اس قول کو اکثر کا قول قرار دیا ہے۔ (۳۰)

لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت امام اعظم کا اختلاف سنیت میں ہے جواز میں نہیں، بلکہ روایات کے ظاہر اور خلفاء راشدین کے عمل کے پیش نظر حنفیہ کے نزدیک بھی فتویٰ سجدہ شکر کے استحباب پر ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان روایات کو جن میں سجدہ شکر وارد ہے صلاۃ شکر پر حمل کیا ہے کیونکہ شریعت مطہرہ میں نماز پر سجدہ کا اطلاق شائع اور متعارف ہے، چنانچہ حضرت ثوبان کی روایت میں ارشاد ہے: ”علیک بکثرة السجود“ (۳۱) اور حضرت ربیعہ اسلمی کی روایت میں ارشاد ہے ”اُعِنِي بِكَثْرَةِ

(۳۰) والبطن فی بذل المجهود فی حل اس داود: ۱۲ / ۳۰۹ باب فی سجود الشکر۔

(۳۱) الحدیث اخرجه مسلم فی صحیحہ: ۱ / ۱۹۲ کتاب الصلاۃ، باب فضل السجود والحث علیہ۔

السُّجُودِ“ (۳۳) اور ان دونوں مقامات میں نماز مراد ہے جیسا کہ علامہ نووی نے تصریح کی ہے ”والمراد بہ السُّجُودُ فی الصَّلَاةِ“ - (۳۳)

اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال میں سجدہ سے نماز مراد ہو سکتی ہے تو افعال میں بطریق اولیٰ یہ ممکن ہے ، خصوصاً جبکہ اس کی تائید بھی ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر اور ابو جہل اعمین کے قتل کے اطلاع ملنے پر بطور نکلر دو رکعت نماز ادا فرمائی۔



باب الاستسقاء

الفصل الاول

﴿ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالنَّاسِ إِلَى الْمُصَلَّى يَسْتَسْقِي فَصَلَّى بِهِمْ رَكْعَتَيْنِ جَهَرَ فِيهِمَا بِالْقِرَاءَةِ وَأَسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ يَدْعُو وَرَفَعَ يَدَيْهِ وَحَوْلَ رِدَاءِهِ حِينَ أَسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ (۳۴) ﴾

”حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کے ہمراہ طلب بارش کے لیے عیدگاہ تشریف لے گئے ، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں دو رکعت نماز پڑھائی جس میں بلند آواز سے قراءت فرمائی اور قبلہ رخ ہو کر دعا مانگی اور اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے ہوئے تھے اور قبلہ

(۳۲) نفس المرجع -

(۳۳) نفس المرجع -

(۳۴) الحدیث متفق علیہ اخرجہ البخاری فی ابواب الاستسقاء : ۱ / ۱۳۷ باب الاستسقاء وخروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی

الاستسقاء ومسلم فی فاتحة کتاب صلاة الاستسقاء : ۱ / ۲۹۲ ، واللفظ فیہما غیر لفظ ”المشکاة“ واخرجہ الترمذی فی ابواب السفر:

۱ / ۱۲۳ باب ماجاء فی صلاة الاستسقاء -

رخ ہوتے وقت اپنی چادر پھیر دی۔“

نماز استسقا

بارش عام انسانوں کی بلکہ اکثر حیوانات کی بھی ان ضروریات میں سے ہے جن پر زندگی کا گویا انحصار ہے، اس لیے کسی علاقہ میں قحط پڑجانا وہاں کی عمومی مصیبت بلکہ ایک گونہ عذاب عام ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح شخصی اور انفرادی حاجتوں اور پریشانیوں کے لیے ”صلاة حاجت“ کی تعلیم فرمائی اسی طرح اس عمومی مصیبت اور پریشانی کے دفعیہ کے لیے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اجتماعی نماز اور دعا کی تعلیم فرمائی جس کی منظم اور مکمل شکل ”صلاة استسقا“ ہے (*)۔

استسقاء کے لغوی معنی ”طَلَبَ السَّقِيَا“ بارش طلب کرنے کے آتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں ”طَلَبَ السَّقِيَا عَلَىٰ وَجْهِ مَخْصُوصٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَىٰ لِإِنْزَالِ الْغَيْثِ عَلَى الْعِبَادِ وَدَفْعِ الْجَدْبِ وَالْقَحْطِ مِنَ الْبِلَادِ“۔ (۳۵)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں کہ استسقاء کتاب، سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے۔ (۳۶)
چنانچہ ارشاد ربانی ہے: ”فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ۝ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا“۔ (۳۷)

”تم اپنے پروردگار سے گناہ بخشو اور بیشک وہ بڑا بخشنے والا ہے، کثرت سے تم پر بارش بھیجے گا“۔
اسی طرح احادیث میں بکثرت استسقاء کا ثبوت ملتا ہے نیز خلفاء راشدین اور ان کے بعد سلف و علف سے بالاجماع استسقاء ثابت ہے۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ استسقاء میں نماز سنت ہے یا نہیں؟ چنانچہ ائمہ ثلاثہ صاحبین اور جمہور کے نزدیک استسقاء میں نماز مسنون ہے۔

جبکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک استسقاء میں کوئی نماز مسنون نہیں، بلکہ اس کی اصل

(۳۵) معارف الحدیث: ۳/۲۲۸۔

(۳۶) دیکھیے - معارف السنن: ۳/۳۹۱ باب ما جاء فی صلاة الاستسقاء۔

(۳۷) البحر الرائق: ۲/۱۶۸ باب الاستسقاء۔

(۳۸) سورة نوح / ۱۰-۱۱۔

حقیقت دعاء ہے ، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی استسقاء میں نماز پڑھی ہے اور کبھی صرف دعاء پر اکتفا کیا ہے۔ (۴۸)

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نفس سنیت اور استحباب کے منکر نہیں کیونکہ وہ خود اس کے قائل ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی نماز پڑھی ہے اور کبھی صرف دعاء پر اکتفا کیا ہے اور ندب و استحباب کے اثبات کے لئے عمل مستر ضروری نہیں بلکہ یہی کافی ہے۔

البتہ سنت موکدہ ہونے سے منکر ہیں اور مقصد یہ ہے کہ سنت استسقاء صرف نماز ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ محض دعاء و استغفار سے بھی یہ سنت ادا ہو جاتی ہے۔ (۴۹)

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام صاحب کا مذہب دلائل کے اعتبار سے قوی معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ کہ حضرت امام صاحب کی نظر اول قرآن پر ہوتی ہے چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے: "فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ۝ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا"۔ (۵۰)

اس آیت میں ارسال ماء کو استغفار پر مرتب فرمایا اور پھر روایات میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت استسقاء ثابت ہے جب کوئی آتا اور قلت مطر کی شکایت کرتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دعا فرماتے اور بارش ہو جاتی اور نماز کے ساتھ استسقاء صرف رمضان ۶ سنہ میں ثابت ہے۔ (۵۱)

نیز حضرت شعبی نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر نقل کیا ہے فرماتے ہیں: (۵۲)

"خَرَجَ عُمَرُ يَسْتَسْقِي فَلَمْ يَزِدْ عَلَى الْإِسْتِغْفَارِ" اس اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ استسقاء میں صرف استغفار و دعاء کافی ہے ، چنانچہ لوگوں نے حضرت عمر سے صرف استغفار کرنے اور نماز پڑھنے پر دریافت کیا "مَا رَأَيْتَكَ اسْتَسْقَيْتَ" تو حضرت عمر نے جواب میں فرمایا: "لَقَدْ طَلَبْتُ الْغَيْثَ بِمَجَادِيحِ السَّمَاءِ الَّتِي يَسْتَنْزِلُ بِهَا الْمَطَرُ" (۵۲) اور پھر یہ آیت پڑھی "اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ الْآيَةُ" (۵۳) خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کے

(۴۸) دیکھیے معارف السنن: ۳/۳۹۲ باب ما جاء في صلاة الاستسقاء۔

(۴۹) نفس المدح۔

(۵۰) سورة نوح: ۱۰/۱۱۔

(۵۱) دیکھیے تقریر بحاری شریف: ۳/۱۹۸ باب الاستسقاء۔

(۵۲) دیکھیے اعلام السنن: ۸/۱۳۸ باب الاستسقاء بالدعاء وبالصلوة۔

(۵۳) یہ محدث کبیر اللمحون جمع سے 'یہ اہل ستارہ تہ' ایک قول یہ ہے کہ یہ تین ستارے ہیں جیسے چولے کے تین پتھر ہوتے ہیں ، عربوں کے نزدیک یہ بارش پر دلالت کرنے والا برج سمجھے جاتے ہیں۔ مجمع بحار الانوار: ۱/۳۲۶۔ (۵۴) سورة مود: ۵۲/۵۲۔

نزدیک استسقاء میں نماز پڑھنا یا دعاء و استغفار کرنا دونوں مستحب ہیں، کیونکہ کسی ایک پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت ثابت نہیں البتہ حقیقہ کے نزدیک بھی نماز زیادہ بہتر ہے کیونکہ وہ دعاء پر بھی مشتمل ہے چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں ”فثبت بما ذكرنا ان صلاة الاستسقاء سنة قائمة لا ينبغي تركها“ (*) -

لہذا حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا کہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صلاۃ الاستسقاء بدعت ہے بالکل غلط ہے۔ کیونکہ استسقاء میں نماز کو سنت موكده نہ مانتے سے نماز کا بدعت ہونا لازم نہیں آتا۔

(۵۵)

”تحويل رداء کی بحث آگے آرہی ہے“ -



﴿ وَعَنْهُ ﴾ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمْسَقَ فِئْتَهُ فَاَشَارَ بِظَهْرِهِ كَفِّهِ إِلَى السَّمَاءِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ (۵۶)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء میں دعاء مانگی اور اپنے دونوں ہاتھوں کی پشت آسمان کی طرف کر لی۔

تحويل رداء کی طرح استسقاء کی دعاء میں ہاتھوں کی پشت کو آسمان کی طرف کر دینا بھی تقابل کے لئے ہے اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جس طرح ہاتھوں میں اگر پانی ہو اور ان کا پیٹ زمین کی طرف ہو جائے تو وہ پانی زمین پر گر جاتا ہے خدا کرے بادلوں کے پیٹ بھی اسی طرح زمین کی طرف متوجہ ہو جائے اور ذبیحہ آب کو زمین پر اندیل دے۔

علماء فرماتے ہیں کہ کوئی شخص اگر قحط سالی وغیرہ مصیبتوں کے دور ہونے کی دعاء مانگے تو وہ ”ظہر الکف“ ہاتھوں کی پشت آسمان کی طرف کرے اور جو شخص اللہ تعالیٰ سے کسی نعمت کا سوال کرے تو وہ ”بطن الکف“ ہاتھوں کے پیٹ کو آسمان کی طرف کر دے۔ (۵۷)

(*) دیکھیے شرح معانی الآثار: ۱/ ۲۲۳ باب الاستسقاء کیف هو وهل فيه صلاة اولاً

(۵۵) والبیط فی ردالمحتار: ۱/ ۶۲۳ باب الاستسقاء۔

(۵۶) الحدیث اخرجه مسلم فی کتاب صلاة الاستسقاء، باب رفع الیدین بالدعاء فی الاستسقاء: ۲/ ۱۲، رقم الحدیث: ۸۹۵۔

(۵۷) دیکھیے مرقاة المفاتیح: ۲/ ۳۳۳۔

چنانچہ مبسوط میں تصریح ہے -

”الدعاء أربعة، دعاء رغبة ودعاء رهبة ودعاء تضرع ودعاء خيفة، ففي دعاء الرغبة يجعل بطن كفيه نحو

السماء وفي دعاء الرهبة يجعل ظهور كفيه إلى وجهه كالمستغيث من الشيء“ - (۵۸)

البتہ اٹے ہاتھ دعاء مانگنا ہی سنت نہیں بلکہ دوسری دعاؤں کی طرح سیدھے ہاتھوں دعاء مانگنا بھی

درست ہے -



الفصل الثانی

﴿عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمُصَلَّى فَأَسْتَسْقَى وَحَوْلَ رِجْلَيْهِ حِينَ أَسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ فَجَعَلَ عِطَافَهُ الْأَيْمَنَ عَلَى عَاتِقِهِ الْأَيْسَرِ وَجَعَلَ عِطَافَهُ الْأَيْسَرَ عَلَى عَاتِقِهِ الْأَيْمَنِ ثُمَّ دَعَا اللَّهَ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ (۵۹)

”حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عیدگاہ تشریف لے گئے اور وہاں بارش مانگی چنانچہ جب آپ قبلہ رخ ہوئے تو اپنی چادر کا دایاں کونا گھما کر اپنے بائیں مونڈھے پر لائے اور چادر کا بائیں کونا گھما کر اپنے دائیں مونڈھے پر لائے پھر اللہ تعالیٰ سے دعا مانگی -“

تحویل رداء

استسقاء میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تحویل رداء کا عمل اس طرح انجام دیا کہ قبلہ رخ ہو کر اپنی چادر کا دایاں کونا پھیر کر اپنے بائیں مونڈھے پر لائے اور بائیں کونا گھما کر اپنے دائیں مونڈھے پر لائے اور پھر دعاء مانگی -

(۵۸) دیکھیے المبسوط: ۱/۱۶۶ -

(۵۹) الحدیث اخرہ ابو داؤد فی کتاب صلاۃ، باب فی ای وقت یحول رداء، اذا استسقی رقم الحدیث: ۱۱۶۶/۱۰۳۲ واللفظ فیہ

غیر لفظ ”المشکاة“ -

امامی قارئی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں بھی نماز کا ذکر نہیں صرف دعاء پر اکتفاء کیا ہے۔ - (۶۰)

تحويل رداہ کی مشروعیت کی وجہ بھی تقبول ہے کہ اللہ تعالیٰ قہیظ سالی کو شادابی سے تبدیل کر دے جیسا کہ آنحضرت جبار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں تصریح ہے: "وَحَوْلُ رِدَائِهِ لِيَسْحُولَ الْقَهْطُ" - (۶۱) مانعاً فرماتے ہیں کہ مذکورہ روایت کے رجال ثقہ ہیں اور ظاہر ہے کہ حکمت اس میں بیان کی گئی ہے کہ یہ امام تھمینیہ اور ظنن سے راجح ہے۔ - (۶۲)

پھر تحويل کا یہ عمل بہرہور کے نزدیک مستحب ہے جبکہ امام ابوحنیفہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک مستحب نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تقاضا! تحويل کیا ہے اور ظاہر ہے کہ ہماری حالت حضور آرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہیں کہ تقبول کر سکیں کہنگہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ حالت تبدیل ہو جانے کی جبکہ ہمیں معلوم نہیں ہو سکتا۔ - (۶۳) پھر = تحويل اللہ ﷻ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں کے لئے مسنون ہے جبکہ امام محمد، ایث ابن سعد، بعض ہنکیہ اسی طرف = عید بن المسیب اور ثوری وغیرہ کے نزدیک صرف امام تحويل کرے گا مقتدی کے حق میں تحويل مست نہیں۔ - (۶۴)

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جن روایات میں قوم کی تحويل کا ذکر آیا ہے وہ "خلع بعل" کے واقعہ کی طرف ہے کہ محض موافقت کے طور پر قوم نے بھی تحويل کی مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم نہیں ہوا لہذا وجہ نہیں۔ - (۶۵)

علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ جب کوئی عمل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں آجائے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر سے اس کی تائید ہو جائے تو اس سے استبدال درست ہے اور وجہ ہے، جبکہ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حالت میں تحويل کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیعت مبارک

(۶۰) العرفاء: ۳ / ۲۳۳ -

(۶۱) الحدیث اخرجہ الحاکم من المستدرک ۱ / ۲۱۶ کتاب الاستنفاء، انقلب لرداء، والذکیرات والفراء، من صلاۃ الاستنفاء۔

(۶۲) دیکھیے فتح الباری: ۲ / ۳۹۹ کتاب الاستنفاء، باب نحویل لرداء، من الاستنفاء۔

(۶۳) والسط من فتح الملوہ: ۲ / ۳۳۱، اوائل کتاب صلاۃ الاستنفاء۔

(۶۴) طبایع المحنہد ونہایۃ المنعمہ: ۱ / ۲۱۶، کتاب السبع من صلاۃ الاستنفاء۔

(۶۵) فتح الملوہ: ۲ / ۳۳۱، اوائل کتاب صلاۃ الاستنفاء۔

قوم کی طرف تھی اور قوم کا عمل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا بھی نہیں اور تقریر بھی نہیں ہوئی۔ (۶۶)

فجعل عطاہ

عطاہ ”رداء“ چادر کے معنی میں ہے اور یہاں مراد چادر کا کونا ہے۔ چنانچہ علامہ ابن الاثیر فرماتے ہیں کہ ”عطاہ“ کی ضمیر ”رداء“ کی طرف راجع ہے اور ”رداء“ کے ساتھ ”عطاہ“ بڑھانے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں عطاہ سے مراد اسی چادر کی ایک جانب ہے۔ اور اگر ”عطاہ“ کی ضمیر صائب رداء کی طرف راجع کریں اور مراد عطاہ سے جانب رداء ہو تو بھی معنی صحیح بنتے ہیں۔ (۶۷)

باب فی الرياح

الفصل الاول

﴿ عَنْ أَبِي عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَصِرْتُ بِالصَّبَا
وَأَهْلِيكَتُ عَادًا بِالذُّبُورِ مَتَّفِقًا عَلَيْهِ ۖ ﴾ (۶۸)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پروا ہوا کے

(۶۶) والسطح من فتح القدیر للمعاصر الفقیر الامام کمال الدین المعروف بلقب الہمام: ۲ / ۶۱ باب الاستسقاء۔

(۶۷) النہایۃ فی تخریج الحدیث والاثار: ۳ / ۲۵۶ باب العسر مع الخطاء۔

(۶۸) الحدیث متفق علیہ احرارہ الحارثی فی کتاب مدہ الحلق، باب ما جاء فی قوله هو الذی برسل الرياح... رقم الحدیث: ۳۲۰۵۔

س / ۱۵۵، وسلم فی کتاب صلاة الاستسقاء، باب فی ریح المساء والنور: ۲ / ۶۱۶، رقم الحدیث: ۹۰۰۔

ذریعے میری مدد کی گئی ہے اور قوم عاد پہنچوا ہوا کے ذریعہ ہلاک کی گئی۔

”صبا“ پروا ہوا کو کہتے ہیں، مشرق سے چلتی ہے اور ”دبود“ پہنچوا ہوا کو جو مغرب کی طرف سے چلتی ہے، اسی طرح جو ہوا جنوب کی طرف سے چلتی ہے اس کو ”جنوب“ اور جو شمال کی طرف سے چلتی ہے اس کو ”شمال“ کہتے ہیں۔ (۶۹)

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس نصرت سے غزوہ خندق کا موقعہ مراد ہے کہ جب کفار نے اپنی پوری طاقت کے ساتھ مدینہ کا شدید محاصرہ کیا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلمانوں کی امداد اس طرح کی گئی کہ پروا ہوا نہایت تیز و تند چلنی شروع ہو گئی جس کی شدت سے کفار کے خیمے اکھڑ گئے ہانڈیاں الٹ گئیں اور ان کے منہ پر مٹی اور کنکروں کی بارش ہو گئی۔ (۷۰)

اور اس ہوا کا ذکر قرآن کریم میں بھی آیا ہے چنانچہ ارشاد گرامی ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا“۔ (۷۱)

چنانچہ امام مجاہد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس ”ریح“ سے مراد پروا ہوا ہے اور اسی بات کی تائید میں حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ نے زیر بحث روایت کے علاوہ دیگر روایات بھی پیش کی ہیں فرماتے ہیں: (۷۲) ”عن عكرمة قال: قالت الجنوب للشمال ليلة الأحزاب انطلقى نضراً رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت الشمال: إن الحرّة لا تسرى بالليل قال: فكانت الريح التي أرسلت عليهم الصبا“۔

یعنی لیلۃ الاحزاب میں جنوبی ہوا نے شمالی ہوا سے کہا کہ چلو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدد کرتے ہیں، شمالی ہوا نے کہا کہ شریف عورت رات کو نہیں چلتی، راوی کہتے ہیں کہ جو ہوا کفار کے خلاف چلی وہ مشرقی ہوا تھی۔

(۶۹) دیکھیے المرقاۃ: ۳ / ۳۳۰۔

(۷۰) بحوالہ ۱۱۔

(۷۱) سورۃ الاحزاب: آیت ۹۔

(۷۲) دیکھیے تفسیر ابن کثیر: ۳ / ۳۶۰ سورۃ الاحزاب۔

الفصل الثانی

﴿ وَعَنْ أَبِي عَبَّاسٍ قَالَ مَا هَبَّتْ رِيحٌ قَطُّ إِلَّا جَاءَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى رُكْبَتَيْهِ وَقَالَ اللَّهُ أَجْمَأُهَا رَحْمَةً وَلَا تَجْعَلُهَا عَذَابًا لِلْأُمَّةِ أَجْمَأُهَا رِيحًا وَلَا تَجْعَلُهَا رِيحًا قَالَ أَبُو عَبَّاسٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا ، وَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ مَبْشِرَاتٍ رَوَاهُ الشَّافِعِيُّ وَالْبَيْهَقِيُّ فِي الدَّعَوَاتِ الْكَبِيرِ (۷۳) ﴾

حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ جب بھی تیز ہوا چلتی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دو زانو ہو کر بیٹھ جاتے تھے اور یہ دعا فرماتے ” اے اللہ! اس ہوا کو رحمت بنا، عذاب نہ بنا، اے اللہ! اس ہوا کو ریح (رحمت) بنا ریح (عذاب) نہ بنا“ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے: ” اور بھیجی ہم نے ان پر تیز و تند ہوا، اور بھیجی ہم نے ان پر بانجھ ہوا (ایسی ہوا جو درختوں کو بار آور نہیں ہونے دیتی تھی) اور بھیجی ہم نے مہوہ لانے والی ہوائیں“ اور یہ کہ بھیجتا ہے اللہ تعالیٰ بارش کی خوشخبری لانے والی ہوائیں۔

شدید ہوا کا سلسلہ چونکہ عذاب الہی کا پیش خیمہ ہوتا ہے اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ابر یا ہوا دیکھتے تو متکثر اور متردد ہو جاتے تھے اور اللہ تعالیٰ کے سامنے عجز و انکساری کا اظہار فرماتے تھے جس میں امت کو یہ تعلیم ہے کہ ایسے وقت میں ذکر اللہ میں مشغول ہونا چاہیئے۔

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ”ریح“ کا اطلاق رحمت پر اور ”ریح“ کا اطلاق عذاب پر ہوتا ہے چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے: ”إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا“ (۷۴) یعنی تیز و تند ہوا۔

وَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ“ (۷۵) یعنی ناسبارک ہوا جس میں کوئی خیر نہ ہو، جبکہ ”ریح“ کے بارے

(۷۳) -

(۷۴) سورة القمر: ۱۹ -

(۷۵) سورة الداريت: ۳۱ -

میں ارشاد ہے: ”وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ“ (۷۶) ہم اپنی ہواؤں کو بھیجتے ہیں جو کہ بادلوں کو پانی سے بھر دیتی ہیں۔

امام راغب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس اصطلاح کو ذکر کر کے ان آیات کے علاوہ دیگر آیات بھی ذکر کی ہیں۔ (۷۷) ”كَمْثَلِ رِيحٍ فِيهَا صُرٌّ“ (۷۸) ”إِشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ“ (۷۹) ”أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ“ (۸۰) ”يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا“ (۸۱)

البتہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اصطلاح پر اشکال کیا ہے کیونکہ قرآن کریم میں لفظ ریح مفرد ہونے کے باوجود رحمت کے لئے بھی استعمال ہوا ہے چنانچہ ارشاد ہے: ”وَجَرَيْنَ بِهِمُ برِيحٍ طَيِّبَةٍ“ (۸۲) اسی طرح احادیث میں بھی لفظ ریح صرف عذاب اور شر کے لیے نہیں بلکہ خیر و شردونوں کے لیے استعمال ہوا ہے۔

جیسا کہ فصل اول میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: ”كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا عَصَفَتِ الرِّيحُ قَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ خَيْرَهَا وَخَيْرَ مَا فِيهَا وَخَيْرَ مَا أُرْسَلَتْ بِهِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّهَا وَشَرِّ مَا فِيهَا وَشَرِّ مَا أُرْسَلَتْ بِهِ“۔

اسی طرح فصل ثانی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”الرِّيحُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ، تَأْتِي بِالرَّحْمَةِ وَبِالْعَذَابِ“۔

نیز زیر بحث روایت سے قبل حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی روایت میں ارشاد ہے: ”اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْأَلُكَ مِنْ خَيْرِ هَذِهِ الرِّيحِ وَخَيْرِ مَا فِيهَا وَخَيْرِ مَا أُمِرَتْ بِهِ وَنَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ هَذِهِ الرِّيحِ وَشَرِّ مَا فِيهَا وَشَرِّ مَا أُمِرَتْ بِهِ“۔

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ زیر بحث روایت ضعیف بھی ہے اور اس آیت اور احادیث صحیحہ کے

(۷۶) سورة الحجر : ۲۲

(۷۷) دیکھیے المفردات فی غریب القرآن للام الزاغب ص : ۲۰۶۔

(۷۸) سورة آل عمران : ۱۷۷۔

(۷۹) سورة ابراهيم : ۱۸۔

(۸۰) سورة الروم : ۴۶۔

(۸۱) سورة الاعراف : ۵۷۔

(۸۲) سورة يونس : ۲۲۔

مخالف بھی ہے، کیونکہ ان سے واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ”رتح“ کا اطلاق صرف شر پر نہیں بلکہ خیر پر بھی ہوتا ہے لہذا آیت اور احادیث صحیحہ کے مقابلے میں اس حدیث کا اعتبار نہیں۔ (۸۳)

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے اس اشکال کا بہتر جواب علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ اس حدیث میں قرآن کریم کی ایک اصطلاح کا ذکر ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا ”فی کتاب اللہ تعالیٰ“ کہنے سے مقصد یہ ہے کہ یہ حدیث قرآن کریم کے مطابق ہے کیونکہ قرآن کریم کی اصطلاح میں ”رتح“ اور ”ریاح“ کا جب مطلق ذکر ہو اور مقید نہ ہو تو عام طور پر رتح سے عذاب اور ریح سے رحمت مراد ہوتی ہے، جیسا کہ حدیث کے اندر مذکورہ آیات سے معلوم ہوتا ہے۔ لہذا قرآن کریم کی آیت ”وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ“ (۸۴) سے اس لئے اشکال نہیں ہوگا کہ یہاں رتح مطلق کا ذکر نہیں بلکہ ”طیبہ“ سے مقید ہے اور احادیث کا جواب بھی ہو گیا کیونکہ یہ اصطلاح کتاب اللہ کے ساتھ خاص ہے اور یہ احادیث کتاب اللہ میں سے نہیں۔ (۸۵)

اللهم لك الحمد كله ولك الشكر كله لا احصي ثناء عليك أنت كما ائنت على نفسك فلك الحمد على التمام وأنت المسؤول حسن الختام وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً وهذا اخر ما اردنا ايرادہ من شرح احاديث مشكاة المصابيح للمحدث الجليل أستاذ المحدثين سليم الله خان سلمه الله تعالى من صروف الزمان ونفع به العباد والبلاد على مرالدهور والأزمان رئيس الجامعة الفاروقية بكراتشي وشيخ الحديث بها ورئيس وفاق المدارس العربية بباكستان۔

وقد وافق الفراغ من بداية الكتاب إلى أبواب سجود القرآن على يد الأخ الفاضل محمد عظيم حفظه الله ورعاه ومن أبواب سجود القرآن إلى آخر الكتاب على يد أفقر عبادة الله وأرجاهم لشوابه العبد الفقير إلى رحمة الله أسد الله اخنذزاده عفا الله عنهما وغفر لهما ولو الديقهما ولمشاينتهما ولجميع المسلمين، وكان الفراغ من نسخته وإعادة النظر فيه لعشرين خلون من شهر شعبان المبارك من شهور سنة ثلاث وعشرين بعد أربع مائة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها ألف صلاة وتحية۔

وبليه الجزء الثالث ان شاء الله تعالى وأوله كتاب الجنائز

(۸۳) دیکھیے لمعات التقيح: ۲۵۷/۳۔

(۸۴) سورة بونس: ۲۲۔

(۸۵) تفصیل کے لئے دیکھیے شرح الطیبی: ۲۸۵/۳۔

بسم الله الرحمن الرحيم
مصادر و مراجع

القرآن الكريم

- (۱) اتحاف السادة المتقين __ علامه سيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي المشهور بمر تفضي دار احياء التراث العربي-
- (۲) آثار السنن __ علامه محمد بن علي نيموي رحمه الله عليه متوفى ۱۲۲۲ھ مکتبه امداديه ملتان
- (۳) الاحسان بترتيب صحيح ابن حبان __ علامه علاء الدين متوفى ۴۹ھ ، مکتبه اشرية شينوپوره -
- (۴) احسن الفتاوى __ مفتي رشيد احمد لدھیانوی رحمه الله عليه متوفى ۱۲۲۲ھ اتح ایم سعید کمپنی کراچی-
- (۵) احکام القرآن __ امام ابو بکر احمد بن علی رازی جصاص متوفى ۳۷۰ھ دار الکتب العربی بیروت-
- (۶) اعلام الموقعین __ ابو عبد الله محمد بن ابی بکر المعروف بابن قیم الجوزیه متوفى ۷۵۱ھ دار الجلیل بیروت-
- (۷) امداد الباری __ مولانا عبد الجبار اعظمی مکتبه حرم مراد آباد-
- (۸) الانساب __ ابو سعد عبد الکریم بن محمد بن منصور السمعانی متوفى ۵۶۲ھ دار الجنان بیروت-
- (۹) اوجز المسالك __ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا متوفى ۱۲۰۲ھ اداره تالیفات اشریہ ملتان-
- (۱۰) البحر الرائق __ علامه زین العابدین بن ابراهیم بن نجیم متوفى ۹۶۹ھ یا ۹۷۰ھ مکتبه رشیدیہ کوسٹ-
- (۱۱) البداية والنهاية __ عماد الدين اسماعيل بن عمر المعروف بابن كثير متوفى ۷۷۳ھ المعارف بیروت-
- (۱۲) بداية المجتهد __ ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد قرطبي متوفى ۵۹۵ھ مطبعة مصطفى البابي مصر-
- (۱۳) بدائع الصنائع __ ملك العلماء علاء الدين ابو بکر بن مسعود الکاسانی متوفى ۵۸۵ھ اتح ایم کراچی-
- (۱۴) بدائع الفوائد __ شمس الدين ابو عبد الله المعروف بابن القيم الجوزیه متوفى ۷۵۱ھ بیروت-
- (۱۵) بذل المجهود __ حضرت العلامة خلیل احمد سہانپوری متوفى ۱۲۶۲ھ مطبعة ندوة العلماء لکھنؤ-
- (۱۶) بغية الالمعى فى تخريج الزيلعى __ مطبعة دار الامون -
- (۱۷) بيان القرآن __ حکيم الامت سولانا اشرف على تھانوی متوفى ۱۲۶۲ھ شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور-
- (۱۸) تاريخ بغداد __ حافظ احمد بن علی المعروف بالخطيب البغدادی متوفى ۳۶۲ھ دار الکتب بیروت-
- (۱۹) تاج العروس __ ابو الفيض محمد بن محمد المر تفضي الزبيدي متوفى ۱۲۰۵ھ دار مکتبه الحیاء بیروت-
- (۲۰) تاريخ الخميس __ شیخ حسين بن محمد بن الحسن الديار بکری المالکی متوفى ۹۶۶ھ موسستہ شعبان بیروت-
- (۲۱) تحفة الاحوذى __ علامه عبد الرحمان مبارک پوری متوفى ۱۲۵۲ھ مکتبه لشر السنہ ، ملتان -
- (۲۲) تدريب الراوى __ حافظ جلال الدين سيوطى متوفى ۹۱۱ھ المکتبه العلمیة مدینة منورہ-

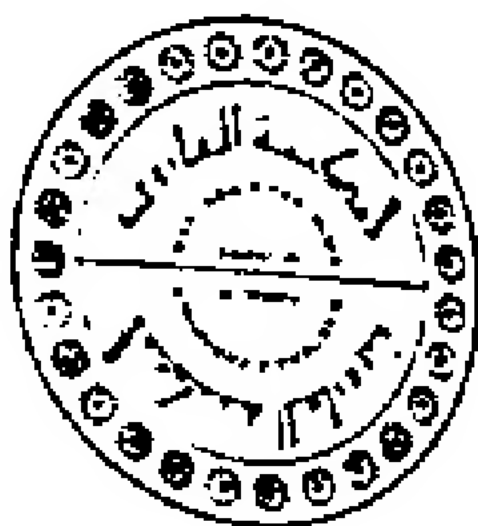
- (۲۲) تذكرة الحفاظ -- حافظ شمس الدين محمد بن احمد ذهبى متوفى ۷۳۸ھ دائرة المعارف العثمانية هند-
- (۲۳) الترغيب والترهيب -- حافظ زكى الدين عبد العظيم المنذرى متوفى ۶۵۶ھ دارا حياء التراث العربى،
- (۲۵) تعليقات اعلاء السنن -- حضرت مولانا مفتى محمد تقى عثمانى صاحب، مكتبة ادارة القرآن، كراچي-
- (۲۶) تعليقات الشيخ احمد شاکر على الجامع للامام الترمذى -- دارا حياء التراث العربى، بيروت-
- (۲۷) التعليق الحسن المطبوع مع آثار السنن -- علامه محمد بن على نيموى متوفى ۱۳۳۲ھ مكتبة اداويه، ملتان-
- (۲۸) التعليق الصبيح -- مولانا محمد ادریس کلدھلوی متوفى ۱۳۹۳ھ مكتبة عثمانیه لاہور-
- (۲۹) التعليق الممجد -- علامه عبدالحی لکھنوی متوفى ۱۳۰۳ھ نور محمد اصح المطابع كراچي-
- (۳۰) تعليقات لمعات التنقيح -- مفتى محمد عبید اللہ و مولانا عبد الرحمان جوہری مكتبة المعارف العلمیہ لاہور-
- (۳۱) التفسيرات الاحمدية -- شیخ احمد المعروف بملا جيون متوفى ۱۱۳۰ھ مكتبة حقانیہ پشاور-
- (۳۲) تفسير ابن كثير -- حافظ عماد الدين اسماعيل ابن كثير متوفى ۷۵۳ھ دار الكتب العربیة بيروت-
- (۳۳) تفسير كبير -- فخر الدين محمد بن عمر رازى متوفى ۶۰۶ھ مكتب الاعلام الاسلامی ايران-
- (۳۴) تفسير نيسابورى على هامش جامع البيان -- علامه نظام الدين حسن النيسابورى دارالمعرفة
- (۳۵) التقريب -- امام الوزكرايا يحيى بن شرف نوى متوفى ۶۷۶ھ المكتبة العلمیة بالمدينة المنورة-
- (۳۶) تقريب التهذيب -- حافظ ابن حجر عسقلانى متوفى ۸۵۲ھ دار الرشيد، حلب-
- (۳۷) تقرير بخارى شريف -- شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کلدھلوی متوفى ۱۳۰۲ھ مكتبة شیخ كراچي-
- (۳۸) تكملته فتح الملهم -- حضرت مولانا محمد تقى عثمانى صاحب مدظلہ مكتبة دارالعلوم كراچي-
- (۳۹) تلخيص الحبير -- حافظ ابن حجر عسقلانى متوفى ۸۵۲ھ دار لشر الكتب الاسلامیة لاہور-
- (۴۰) تنوير الابصار المطبوع مع ردالمحتار -- علامه شمس الدين محمد ترمذى متوفى ۱۰۰۳ھ مكتبة رشیدیہ كوتہ-
- (۴۱) تهذيب التهذيب -- حافظ ابن حجر عسقلانى متوفى ۸۵۲ھ دائرة المعارف حيدرآباد دکن-
- (۴۲) تهذيب السنن المطبوع مع مختصر سنن ابى داود -- محمد بن ابى بكر المعروف بابن القيم متوفى ۷۵۱ھ مطبعة انصار السنه المحمديہ-
- (۴۳) الثقات لابن حبان -- حافظ ابو حاتم محمد بن حبان بستى متوفى ۳۵۳ھ دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد-
- (۴۴) الجامع لاحكام القرآن -- امام محمد بن احمد الانصارى القرطبي متوفى ۶۷۱ھ دار الفكر بيروت-
- (۴۵) جامع المسانيد -- امام ابو المويد محمد بن محمود الخوارزمى متوفى ۶۶۵ھ المكتبة الاسلامیة لائل پور-
- (۴۶) الجامع للترمذى -- امام ابو عيسى محمد بن عيسى الترمذى متوفى ۲۷۹ھ اتح ایم سعید کسپى كراچي-

- (۳۷) الجامع للترمذی -- امام ابو نعیم محمد بن عیسیٰ الترمذی متوفی ۲۷۹ھ دار احیاء التراث العربی۔
- (۳۸) الجوهر النقی مع السنن الکبری للبیہقی -- مؤلف: ابو نعیم محمد بن عیسیٰ الترمذی متوفی ۲۷۹ھ مکتبہ لٹریچر اسلام آباد۔
- (۳۹) حاشیہ علامہ سندھی -- امام ابو الحسن نور الدین محمد السندی متوفی ۱۱۳۸ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
- (۵۰) حاشیہ الکوکب الدر -- شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا بکھد ملوی متوفی ۱۳۰۲ھ ادارۃ القرآن کراچی۔
- (۵۱) حجة الله البالغة -- امام شافعی ابو ابی اللہ بن عبد الرحیم متوفی ۱۱۷۶ھ ادارۃ الطباعة النیرية مصر ۱۳۵۳ھ۔
- (۵۲) حلیۃ الاولیاء -- حافظ ابو نعیم احمد بن عبد اللہ بن احمد اصفہانی متوفی ۳۳۰ھ دار الفکر بیروت۔
- (۵۳) الخصائص الکبری -- حافظ جلال الدین عبد الرحمن سیوطی متوفی ۹۱۱ھ دار الکتب العلمیۃ بیروت۔
- (۵۴) خلاصۃ الخزر جی -- احمد بن عبد اللہ الخزر جی متوفی بعد ۹۲۳ھ مکتبہ المطبوعات الاسلامیۃ بحلب۔
- (۵۵) غیر الفتاویٰ -- افادات استاذ العلماء مولانا نذیر محمد جاند عمری مکتبہ الخیر ملتان۔
- (۵۶) الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور -- حافظ جلال الدین عبد الرحمن سیوطی متوفی ۹۱۱ھ موسسۃ الرسالۃ۔
- (۵۷) الدر المختار -- علامہ غلام الدین محمد بن علی بن محمد الحسکفی متوفی ۱۰۸۸ھ مکتبہ رشیدیہ کوشہ۔
- (۵۸) ردالمحتار شرح الدر المختار -- علامہ محمد امین ابن نابین متوفی ۱۲۵۲ھ مکتبہ رشیدیہ کوشہ۔
- (۵۸) ردالمحتار شرح الدر المختار -- سعید ایچ ایم کمپنی کراچی۔
- (۵۹) الرسالۃ -- امام محمد بن ادریس شافعی متوفی ۲۰۳ھ مکتبہ دار التراث قاہرہ طبع دوم ۱۳۹۹ھ ۱۹۷۹ھ۔
- (۶۰) روح المعانی -- ابو الفضل شہاب الدین سید محمود آلوسی بغدادی متوفی ۱۹۷۰ھ مکتبہ امدادیہ ملتان۔
- (۶۱) زاد المعاد -- حافظ شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن ابی بکر البزوف ابن تیم متوفی ۷۵۱ھ موسسۃ الرسالۃ۔
- (۶۲) زہر الربی (مع سنن النسائی) -- جلال الدین عبد الرحمن سیوطی متوفی ۹۱۱ھ قدیمی کتب خانہ۔
- (۶۳) سبل السلام -- ابو ابراہیم محمد بن اسماعیل المعروف بلاسیر الصنعانی متوفی ۱۱۸۲ھ مکتبہ الکرت۔
- (۶۴) السعیۃ فی کشف ما فی شرح الوقایۃ -- علامہ عبدالحی لکھنوی متوفی ۱۳۰۲ھ سمیل اکیڈمی لاہور۔
- (۶۵) سنن النسائی الصغری -- ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب النسائی متوفی ۲۰۲ھ قدیمی کتب خانہ۔
- (۶۶) سنن النسائی الکبری -- امام ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب النسائی متوفی ۲۰۲ھ موسسۃ لٹریچر ملتان۔
- (۶۷) السنن الکبری للبیہقی -- امام حافظ ابو بکر احمد بن الحسن بن علی البیہقی متوفی ۵۵۸ھ نشر الٹریچر ملتان۔
- (۶۸) سنن دارمی -- امام ابو محمد عبد اللہ بن عبد الرحمن الدارمی متوفی ۵۵ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
- (۶۹) سنن دارقطنی -- حافظ ابو الحسن علی بن عمر الدار قطنی متوفی ۸۵ھ دار نشر الکتب الاسلامیۃ لاہور۔
- (۷۰) سنن ابن ماجہ -- امام ابو عبد اللہ محمد بن یزید ابن ماجہ متوفی ۲۰۵ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔

- (۷۱) سنن ابن ماجہ -- دارالکتب المصری قاہرہ۔
- (۷۲) سنن ابی داود -- امام ابو داؤد سلیمان بن الاشعث السجستانی متوفی ۲۷۵ھ اتح ایم سعید کمپنی کراچی۔
- (۷۳) سنن ابی داود -- امام ابو داؤد سلیمان بن الاشعث السجستانی متوفی ۲۷۵ھ داراحیاء السنۃ النبویۃ۔
- (۷۴) السیرۃ النبویۃ -- امام ابو محمد عبد الملک بن عثام المعافری متوفی ۲۱۳ھ مکتبہ فاروقیہ ملتان۔
- (۷۵) السیرۃ الحلیمیۃ -- علامہ علی بن برحان الدین الحلیمی متوفی ۱۰۳۳ھ المکتبۃ الاسلامیۃ بیروت۔
- (۷۶) سیرۃ النعمان -- مولانا شبلی نعمانی سنگ میل چلی کیشنر شاہ عالم مارکیٹ لاہور۔
- (۷۷) شرح السنۃ -- علامہ ابو محمد الحسین بن مسعود البغوی متوفی ۵۱۶ھ دارالفکر بیروت۔
- (۷۸) شرح الطیبی -- امام شرف الدین حسین بن محمد بن عبد اللہ الطیبی متوفی ۷۳۳ھ ادارۃ القرآن کراچی۔
- (۷۹) شرح الزرقانی -- شیخ محمد بن عبد الباقی بن یوسف الزرقانی المصری متوفی ۱۱۲۲ھ دارالفکر بیروت۔
- (۸۰) شرح مواقف -- محقق سید شریف علی بن محمد جرجانی متوفی ۸۱۲ھ منشورات الشریف ایران۔
- (۸۱) شرح النقایۃ -- امام حافظ علی بن محمد سلطان القاری متوفی ۱۰۱۳ھ اتح ایم سعید کمپنی کراچی۔
- (۸۲) شرح النووی علی صحیح مسلم -- ابو زکریا یحییٰ النووی متوفی ۶۷۶ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
- (۸۳) شرح معانی الآثار -- امام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامۃ طحاوی متوفی ۳۲۱ھ میر محمد کراچی۔
- (۸۴) شعب الایمان -- امام حافظ احمد بن الحسین علی البیہقی متوفی ۳۵۸ھ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱۴۱۰ھ۔
- (۸۵) صحیح البخاری -- امام ابو عبد اللہ بن اسماعیل البخاری متوفی ۲۵۶ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
- (۸۶) صحیح مسلم -- امام مسلم بن الحجاج القشیری النیسابوری متوفی ۲۶۱ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
- (۸۷) طبقات الشافعیۃ الکبریٰ -- تاج الدین عبد الوہاب بن تقی الدین سبکی متوفی ۷۷۱ھ دار المعرفۃ بیروت۔
- (۸۸) طبقات ابن سعد -- امام ابو عبد اللہ محمد بن سعد متوفی ۲۴۰ھ دارصادر بیروت۔
- (۸۹) عارضۃ الاحوذی -- قاضی ابوبکر محمد بن عبد اللہ الاشہلی المعروف بابن العربی المطبوعۃ المصریۃ بالازھر۔
- (۹۰) العرف الشذی -- امام العصر علامہ نورشاہ کشمیری متوفی ۱۲۵۲ھ اتح ایم سعید کمپنی کراچی۔
- (۹۱) العلل المتناہیۃ -- عبد الرحمان بن علی المعروف بابن الجوزی متوفی ۵۹۷ھ دارالکتب العلمیۃ۔
- (۹۲) عمدۃ القاری -- امام بدر الدین ابو محمد محمود بن احمد العینی متوفی ۸۵۵ھ ادارۃ الطباعت النیریۃ۔
- (۹۳) العنایۃ شرح الہدایۃ (بہامش فتح القدر) -- محمد بن محمود الباری متوفی ۷۸۶ھ مکتبہ رشیدیہ کولتہ۔
- (۹۴) عون المعبود -- علامہ ابو الطیب محمد شمس الحق عظیم آبادی دارالفکر بیروت۔
- (۹۵) فتاویٰ رشیدیہ -- فقیہ العصر علامہ رشید احمد گنگوہی متوفی ۱۲۲۳ھ اتح ایم سعید کمپنی کراچی۔
- (۹۶) فتح الباری -- حافظ احمد بن علی المعروف بابن حجر العسقلانی متوفی ۸۵۲ھ دارالفکر بیروت۔

- (۹۶) فتح الملهم -- شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی متوفی ۱۳۶۹ھ مکتبہ الحجاز حیدری کراچی۔
- (۹۸) فتح القدیر -- امام کمال الدین محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الہمام متوفی ۸۱۶ھ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔
- (۹۹) فتاویٰ قاضیخان -- امام فخر الدین حسن بن منصور قاضیخان متوفی ۵۹۳ھ مکتبہ ماجدیہ کوئٹہ۔
- (۱۰۰) فیض الباری -- امام العصر علامہ انور شاہ کشمیری متوفی ۱۳۵۲ھ ربانی بکڈپو دہلی۔
- (۱۰۱) الکامل فی ضعفاء الرجال -- حافظ ابو احمد عبداللہ بن عدی الجرجانی متوفی ۳۶۵ھ دار الفکر بیروت۔
- (۱۰۲) الکامل فی التاریخ -- علامہ ابوالحسن عزالدین علی بن محمد ابن الاثیر الجزری متوفی ۶۲۰ھ دار الکتب العربی۔
- (۱۰۳) کتاب الام -- امام ابو عبداللہ محمد بن ادریس الشافعی متوفی ۲۰۴ھ دار المعرفہ بیروت۔
- (۱۰۴) کتاب الموضوعات -- امام ابوالفرج عبدالرحمن بن علی الجوزی متوفی ۹۹۷ھ اتح ایچ سعید کراچی۔
- (۱۰۵) کشف الاستار عن زوائد البزار -- حافظ نور الدین علی بن ابی بکر ہیشی متوفی ۸۰۷ھ موسسة الرسالة بیروت۔
- (۱۰۶) کشف الباری -- شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہ العالی مکتبہ فاروقیہ کراچی۔
- (۱۰۷) کنز العمال -- علامہ علاء الدین علی متقی بن حسام الدین الہندی متوفی ۹۷۵ھ مکتبۃ التراث الاسلامی حلب۔
- (۱۰۸) الکوکب الدری -- فقیہ العصر علامہ رشید احمد گنگوہی متوفی ۱۳۲۳ھ ادارۃ القرآن کراچی۔
- (۱۰۹) لسان المیزان -- حافظ ابن حجر عسقلانی متوفی ۸۵۲ھ موسسة الاعلیٰ بیروت۔
- (۱۱۰) لمعات التنقيح -- شیخ عبدالحق دہلوی متوفی ۱۰۵۲ھ مکتبۃ المعارف العلمیہ لاہور۔
- (۱۱۱) المبسوط -- علامہ شمس الدین ابوبکر محمد بن احمد السرخسی متوفی ۴۸۳ھ دار المعرفہ بیروت۔
- (۱۱۲) مجمع الزوائد -- امام نور الدین علی ابن ابی بکر الہیشی متوفی ۸۰۷ھ دار الفکر بیروت۔
- (۱۱۳) مجمع بحار الانوار -- علامہ محمد طاہر پٹنی متوفی ۹۸۳ھ دارۃ العارف العثمائیہ حیدرآباد ۱۳۹۵ھ۔
- (۱۱۴) المجموع شرح المہذب -- ابو زکریا محی الدین النوری متوفی ۶۷۶ھ مطبعة القمامن بمصر۔
- (۱۱۵) مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام -- حافظ تقی الدین احمد بن عبدالکلیم حالی متوفی ۷۲۸ھ طبعة النک فند۔
- (۱۱۶) المحلی -- علامہ ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم متوفی ۴۵۶ھ الکتب القاری بیروت۔
- (۱۱۷) المحلی -- علامہ ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم متوفی ۴۵۶ھ دار الکتب العلمیہ بیروت۔
- (۱۱۸) مختصر سنن ابی داؤد -- امام عبدالمعز بن محمد بن عظیم الدندری متوفی ۶۵۶ھ مطبعة انصار السنۃ الحدیہ۔
- (۱۱۹) مدارک التنزیل -- امام عبداللہ احمد بن محمود النسفی متوفی ۷۰۱، ۷۱۰، ۷۱۱ھ قدیمی کتب خانہ کراچی۔
- (۱۲۰) مراسیل ابی داؤد -- امام ابوداؤد سلیمان بن الاشعث سجستانی متوفی ۲۷۵ھ اتح ایچ سعید کراچی۔
- (۱۲۱) المرقاة -- علامہ نور الدین علی بن سلطان القاری متوفی ۱۰۱۳ھ مکتبۃ امدادیہ ملتان۔
- (۱۲۲) المستصفی -- امام محمد بن محمد الغزالی متوفی ۵۰۵ھ مکتبۃ الکبریٰ بمصر۔

- (۱۲۳) المستدرک۔ حافظ ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الحاکم النیسابوری، متوفی ۴۰۵ھ، دار الفکر بیروت۔
- (۱۲۴) مستدرک احمد۔ امام احمد بن حنبل، متوفی ۲۴۱ھ، المکتب الاسلامی دار صادر بیروت۔
- (۱۲۵) مسویٰ۔ امام شاہ ولی اللہ بن عبد الرحیم، متوفی ۱۱۷۶ھ، مکتب خانہ رحیمیہ دہلی۔
- (۱۲۶) مشکوٰۃ المصابیح۔ ابی الدین طیب محمد بن عبد اللہ، متوفی ۴۳۷ھ کے بعد قدیمی مکتب خانہ کراچی۔
- (۱۲۷) مصنف عبد الرزاق۔ امام عبد الرزاق بن امام معالی، متوفی ۲۱۱ھ، مجلس علمی جنوبی افریقا۔
- (۱۲۸) المصنف فی الاحادیث والاثار۔ عبد اللہ بن محمد بن ابی شیبہ، متوفی ۲۳۵ھ، دار السلفیۃ ہمد۔
- (۱۲۹) المدخل العالی۔ حافظ ابن حجر عسقلانی، متوفی ۸۵۲ھ، دار الباز مکتبہ الکرمۃ۔
- (۱۳۰) مذاہر حق۔ علامہ نواب محمد قزلباش الدین خان دہلوی، دار الاشاعت کراچی۔
- (۱۳۱) معارف مدنیہ۔ مرتب مولانا طاہر حسن امروہوی، مکتبہ مجلس معارف مدنیہ مراد آباد۔
- (۱۳۲) معرفۃ علوم الحدیث۔ امام ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ حاکم نیشاپوری، متوفی ۴۰۵ھ، مکتبہ علمیہ مدینہ منورہ۔
- (۱۳۳) معالم السنن۔ امام ابوسلمیان احمد بن محمد الجلابی، متوفی ۳۸۸ھ، مطبوعۃ انصار السنۃ الحمدیۃ ۱۳۶۷ھ ۱۹۴۸ھ۔
- (۱۳۴) المعجم الکبیر۔ امام سلیمان بن احمد بن ایوب الدبرانی، متوفی ۳۶۰ھ، دار احیاء التراث العربی۔
- (۱۳۵) معارف القرآن۔ مفتی اعظم مفتی محمد شفیع، متوفی ۱۳۹۶ھ، ادارۃ المعارف کراچی۔
- (۱۳۶) معارف الحدیث۔ مولانا منظور احمد نعمانی، متوفی ۱۳۲۳ھ، دار الاشاعت کراچی۔
- (۱۳۷) المغنی لابن قدامہ۔ امام مؤلف الدین ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن قدامہ، متوفی ۶۲۰ھ، دار الفکر بیروت۔
- (۱۳۸) المفردات۔ حسین بن محمد الملقب بالراغب الاصفہانی، متوفی ۵۰۲ھ، نور محمد کراچی۔
- (۱۳۹) مناهل العرفان۔ علامہ محمد عبدالعظیم الزرقانی، دار الفکر بیروت۔
- (۱۴۰) موارد العظماء۔ حافظ نور الدین علی بن ابی بکر ہیشمی، متوفی ۸۰۷ھ، دار المکتب العلمیہ بیروت۔
- (۱۴۱) مؤمل الامام محمد۔ امام محمد بن الحسن الشیبانی، متوفی ۱۸۹ھ، نور محمد اصح المطابع کراچی۔
- (۱۴۲) مؤمل الامام مالک۔ امام مالک بن انس، متوفی ۱۷۹ھ، دار احیاء التراث العربی۔
- (۱۴۳) میزان الاعتدال۔ حافظ شمس الدین محمد بن احمد ذہبی، متوفی ۷۴۸ھ، دار احیاء المکتب العربیہ۔
- (۱۴۴) نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر۔ حافظ ابن حجر عسقلانی، متوفی ۸۵۲ھ، الرحیم اکیڈمی۔
- (۱۴۵) نصب الرایۃ۔ حافظ ابو محمد جمال الدین عبد اللہ بن یوسف زلیعی، متوفی ۷۶۲ھ، مجلس علمی ڈابھیل۔
- (۱۴۶) النہایۃ فی غریب الحدیث والاثار۔ محمد ابن الاثیر، متوفی ۶۰۶ھ، دار احیاء التراث العربی بیروت۔
- (۱۴۷) نیا، الاوطار۔ شیخ محمد بن علی الشوکانی، متوفی ۱۳۵۰ھ، شرکت مکتبہ و مطبوعہ مصطفیٰ البابی مصر۔
- (۱۴۸) الہدایۃ۔ امام برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی، مکتبہ شرکت علمیہ ملتان۔
- (۱۴۹) ہدی الساری مقدمۃ فتح الباری۔ احمد یوسف علی۔



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران